El Evangelio según Juan
XIII - XXI

RAYMOND E. BROWN, S. S.

EDICIONES CRISTIANDAD

EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

XIII - XXI

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS

por

RAYMOND E. BROWN, S.S.

Segunda edición

EDICIONES CRISTIANDAD
Serrano, 51 - 1.º
MADRID

Título original
THE GOSPEL ACCORDING TO JOHN (XIII-XXI)

Fue publicado por
Doubleday & Company, Inc., Garden City, Nueva York
[2]1978, después de doce reimpresiones.
1979, primera edición en español

Traducción de
J. VALIENTE MALLA

Nihil obstat
Males M. Bourke, SSL, STD

Imprimatur
Joseph P. O'Brien, STD
Nueva York, 27 junio, 1970

Segunda edición, Madrid 2000

ISBN: 84-7057-425-6 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-427-2 (Tomo II)
Depósito legal: M. 44.718-1999 (II)

Printed in Spain

Grafomedia, S.A. - Lanuza, 17 - 28028 Madrid

CONTENIDO DE ESTE VOLUMEN

III. *EL LIBRO DE LA GLORIA*

Primera parte: *La Última Cena*

Segunda parte: *El relato de la Pasión*

PREFACIO

La idea original de esta obra era desarrollar el comentario al Evangelio y las Cartas de Juan en dos volúmenes. Sin embargo, la ampliación de la serie para incluir en ella los Apócrifos hizo posible un reajuste, y los editores han tenido a bien aprobar un tercer volumen para los escritos joánicos, de forma que el comentario al Evangelio ocupa los dos primeros, mientras que el último estará dedicado a las Cartas. El autor agradece vivamente la posibilidad de consagrar un volumen entero a los capítulos 13-21 del Evangelio, pues si bien son más breves que los anteriores, los relatos de la pasión y resurrección contenidos en ellos exigen una comparación pormenorizada con los sinópticos. Los índices de este segundo volumen se refieren a los dos tomos de la obra.

El primer volumen fue publicado en 1966, de forma que han pasado cuatro años hasta la terminación de todo el comentario. Durante este intervalo dedicó el autor parte de su tiempo a cumplir otro compromiso previamente adquirido, concretamente, su intervención como director del *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (5 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid 1971-72). Pero ese lapso de tiempo fue también necesario para desarrollar todo el trabajo que exigía el presente volumen. El autor agradece a los editores la paciencia que mostraron al no urgirle para que entregara el volumen hasta su total preparación. Recordando la lista de investigadores fallecidos antes de terminar su obra sobre el cuarto Evangelio (Bernard, Hoskyns, Lightfoot, Sanders, Van den Bussche, por no mencionar al propio autor del Evangelio), se siente uno afortunado por haber visto al menos en la imprenta sus 1.400 páginas de comentario.

En este volumen se ha tenido en cuenta la bibliografía publicada sobre la segunda parte del cuarto Evangelio (caps. 13-21) hasta mediados de 1969. Pero en el lapso transcurrido desde el primer volumen han aparecido importantes trabajos pertinentes a la Introducción y a la primera parte del Evangelio. Hemos de mencionar ante todo la magnífica bibliografía de E. Malatesta, *St. John's Gospel, 1920-65* (Analecta

bíblica 32; Roma 1967). Completando esta obra con el material referente a Juan recogido por B. Metzger, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels* (New Testament Tools and Studies 6, Leiden 1966), se tiene prácticamente a la vista todo cuanto se ha escrito sobre el tema. En las páginas 33-38 analizábamos y rechazábamos la teoría de que el cuarto Evangelio fue compuesto mediante el recurso de combinar tres o más fuentes anteriormente escritas e independientes unas de otras. La única de estas supuestas fuentes preevangélicas a la que atribuíamos cierta plausibilidad era una relacionada con los signos (p. 34); hoy tenemos una fuente laboriosamente reconstruida y defendida por R. T. Fortuna, *The Gospel of Signs* (Cambridge Univ. Press 1970). El motivo de la oposición a la sinagoga en este evangelio (pp. 87-94) ha sido estudiado a fondo por J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1968). La escatología joánica (pp. 147-156 del vol. anterior) ha sido tema de investigación para un discípulo de O. Cullmann, concretamente, P. Ricca, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums* (Zurich 1966). La tradición textual de este evangelio (pp. 168-170 del volumen anterior) ha sido analizada con mucho detalle por R. Kieffer, *Au delà des recensions* (Upsala 1968), quien ha desarrollado una teoría de las relaciones textuales basada en un estudio minucioso de Jn 6,52-71. H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis* (Bonner Biblische Beiträge 30; Bonn 1968) ha examinado desde la perspectiva de la crítica de las formas el fenómeno joánico del malentendido (p. 175 del vol. anterior). Muy importante ha sido la aportación de W. A. Meeks, *The Prophet-King* (SNT XIV, 1967), que ha estudiado al Jesús joánico a la luz de las tradiciones sobre Moisés en el pensamiento judío y samaritano. El tema de Moisés fue mencionado frecuentemente en el volumen anterior (pp. 75, 254-255, 304, 495, 609, etc.), pero Meeks ha aportado nuevas pruebas y ha ofrecido una lúcida exposición del cap. 7. F.-M. Braun ha añadido a su impresionante obra *Jean le Théologien* (Bibliografía selecta general del vol. anterior) un tercer volumen titulado *Sa théologie: Le mystère de Jésus-Christ* (París 1966).

La enumeración de todos los trabajos sobre pasajes aislados de Jn 1-12 sería demasiado extensa, pero hay dos monografías que merecen especial atención: A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile* (París 1968), y O. Kiefer, *Die Hirtenrede* (sobre Jn 10; Stuttgart 1967). Entre

---

* Después de publicarse este volumen aparecieron la segunda y tercera parte de esa magna obra de Schnackenburg.

los comentarios generales al cuarto Evangelio aparecidos desde 1966 hemos de mencionar: H. van den Bussche, *Jean* (Brujas 1967); J. Marsh, *Saint John* (Pelican Commentaries; Harmondsworth 1968); J. N. Sanders y B. A. Mastin, *The Gospel According to St. John* (Harper's Commentaries; Nueva York 1968). *Facile princeps* es la primera parte del impresionante comentario de R. Schnackenburg, cuyo original alemán (Introducción, caps. 1-4) apareció en 1965; también se ha publicado la versión inglesa (Nueva York 1968) *.

Para finalizar esas observaciones preliminares, el autor desea mostrar su gratitud a las muchas personas que le ayudaron. Michael Kinney y Judith Dollenmayer, así como su predecesora Susan Burchardt Watt, junto con el equipo de Doubleday, fueron magníficos colaboradores en todo momento. David Noel Freedmen cuidó la publicación y aportó valiosas sugerencias. Una vez más dedicó mucho tiempo a revisar el manuscrito John Kselman, el cual contribuyó con su ayuda a mejorar esta obra. Lawrence Plutko aceptó la tediosa tarea de comprobar miles de referencias bíblicas. Numerosos estudiantes del St. Mary's Seminary de Baltimore colaboraron en la lectura de las pruebas. A todos ellos y a cuantos le sugirieron ideas expresa el autor su gratitud.

III

EL LIBRO DE LA GLORIA

«La hora» de Jesús en que será elevado hasta el Padre y glorificado de forma que pueda dar el Espíritu a los que creen en él y de este modo engendrarlos como hijos de Dios.

«Pero a los que la aceptaron
les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios.»

En el volumen anterior (pp. 179-180) manifestamos las razones existentes para dividir el cuarto Evangelio en «Libro de los Signos» (1,19-12,50) y «Libro de la Gloria» (13,1-20,31). Hay notables diferencias entre los dos libros. Primera, durante el ministerio público, tal como se describe en el Libro de los Signos, las palabras y las obras de Jesús iban dirigidas a un amplio auditorio, provocando una crisis de fe: unos creyeron y otros se negaron a creer. El Libro de la Gloria, por el contrario, va dirigido al grupo reducido de los que creyeron. Segunda, los signos del primer libro anticipaban lo que Jesús iba a hacer en favor de los hombres una vez glorificado. El segundo libro describe la glorificación, es decir, «la hora» de la pasión, crucifixión, resurrección y ascensión en que Jesús es elevado hasta el Padre para gozar nuevamente de la gloria que tuvo junto a él antes de que existiera el mundo (17,5). Estas diferencias se manifiestan ya en el primer versículo del Libro de la Gloria: «Sabía Jesús que *había llegado para él la hora* de pasar de este mundo al Padre; había amado a *los suyos* que vivían en el mundo y los amó hasta el extremo» (13,1).

La vida del Jesús joánico ha sido comparada con la oscilación de un péndulo, que pasa de un punto más elevado a otro más bajo, para subir de nuevo a lo alto. Ciertamente, así lo podemos comprobar en el himno que llamamos Prólogo, que comienza en el cielo: «La Palabra estaba en la presencia de Dios» (1,1). Luego viene la crisis del ministerio: «Estaba en el mundo... pero el mundo no la reconoció» (1,10) y «Nosotros hemos visto su gloria, la gloria de un Hijo único que procede del Padre» (1,14). Finalmente, la mirada se eleva de nuevo al cielo: «Es Dios el Hijo único, siempre junto al Padre» (1,18). En el evangelio propiamente dicho se advierte la misma oscilación pendular. El Hijo es el único que ha descendido del cielo (3,13), pero es rechazado por muchos que prefieren las tinieblas a la luz (3,19); su curso llega al nadir cuando es rechazado por su propio pueblo: «A pesar de tantos signos como Jesús había realizado ante ellos, no creían en él» (12,37). El Libro de los Signos describía esta primera parte de la carrera del péndulo, concretamente, la trayectoria descendente. El Libro de la Gloria es la descripción de la subida. La «elevación» del

Hijo del Hombre, que atraerá hacia sí a todos los hombres (según se predice en 12,32), comienza en la cruz, cuando Jesús es materialmente alzado sobre la tierra. Para otros pudo ser la crucifixión un abatimiento, pero Jesús entrega su vida con poder para tomarla de nuevo (10,18), y por ello la idea joánica de la crucifixión entraña un elemento de triunfo. Es ésta una muerte que produce la glorificación; Jesús crucificado es proclamado rey en los principales idiomas del mundo (19,19-20). La elevación de Jesús prosigue en la resurrección, interpretada como parte de su ascensión al Padre (20,17). Pero Juan no concluye el relato evangélico cuando el péndulo ha remontado del todo su curso y Jesús se encuentra ya junto al Padre. Si Jesús es Hijo de Dios, es un Hijo consagrado a aumentar la familia de Dios y a conseguir que otros hombres participen del amor divino del mismo modo que él participa. Por eso lo primero que hace el Jesús glorificado es dar a los discípulos el Espíritu Santo (20,22) que los engendra de lo alto (3,3.5), de forma que Dios es ya su Padre y Jesús su hermano (20,17).

Hemos dicho que la «elevación» comienza con la crucifixión y culmina con la resurrección y ascensión. ¿Por qué, pues, incluimos en el Libro de la Gloria los capítulos 13-17, en que se describe la Última Cena de Jesús con sus discípulos y su extenso discurso final? En el Libro de los Signos veíamos cómo los discursos de Jesús, que iban a continuación de los signos, servían para interpretarlos. En el Libro de la Gloria, la Última Cena y el discurso que precede a la glorificación sirven de interpretación a ésta. El lavatorio del capítulo 13 expone dramáticamente el significado de la muerte de Jesús: se trata de una muerte que limpia a los discípulos y los hace coherederos con Jesús. El majestuoso discurso final asegura a los discípulos que la muerte de Jesús no es el final. Significa su marcha hacia el Padre, pero una y otra vez les promete que retornará (en la resurrección, al morar en ellos, en el Paráclito, en la parusía) y que su retorno estará marcado por la paz y la alegría. Este retorno hará posible que los discípulos permanezcan unidos a Jesús (15,1-17), y esta unión será semejante a la que hay entre Jesús y el Padre (17,21).

La solemnidad del pensamiento y el estilo joánicos se evidencia una vez más en el Libro de la Gloria; la presentación de Jesús en sus últimas horas es una de las más bellas composiciones de toda la literatura religiosa de la humanidad. El redactor joánico dirá que no es posible escribir un libro ni muchos libros capaces de captar íntegramente la figura de Jesús de Nazaret (21,25), pero el Libro de la Gloria está a la altura

de la empresa de dar testimonio a favor de Jesús, tal como se lo propuso aquel discípulo al que él amó de manera especial y que más cerca que nadie estuvo de su corazón (19,35; 21,24; 13,23.25).

Para estudiar el Libro de la Gloria, lo dividiremos en tres partes y una conclusión:

Primera parte: la Última Cena (13-17);
Segunda parte: el relato de la pasión (18-19);
Tercera parte: la resurrección de Jesús (20,1-29);
Conclusión (20,30-31).
En cada una de ellas se dará una sinopsis detallada.

EL LIBRO DE LA GLORIA

Primera Parte

LA ÚLTIMA CENA

CONTENIDO

PRIMERA PARTE: LA ÚLTIMA CENA (caps. 13-17)

I. 13,1-30: *La cena* (§§ 46-47).

(1-20) El lavatorio (§ 46).

- 1: Introducción al Libro de la Gloria.
- 2-11: El lavatorio, interpretado como símbolo de la muerte de Jesús, con referencia secundaria al bautismo.
  - 2-3: Introducción.
  - 4-5: Lavatorio.
  - 6-10a: Interpretación en diálogo.
  - 10b-11: Alusión a Judas.
- 12-20: Otra interpretación del lavatorio, como ejemplo de un humilde servicio.
  - 12-15.17: Interpretación en discurso.
  - 16 y 20: Sentencias aisladas con paralelos en Mateo.
  - 18-19: Alusión a Judas.

(21-30) Predicción de la traición (§ 47).

II. 13,31-17,26: *El último discurso* (§§ 48-59).

(13,31-14,31): *Primera sección:* La partida de Jesús y el futuro de los discípulos (§§ 49-52).

13,31-38: *Introducción:* El tema de la partida de Jesús y el mandamiento del amor. Negación de Pedro (§ 49).

14,1-14: *Primera unidad:* Jesús es el camino hacia el Padre para todos los que creen en él (§ 50).

- 1-4: Partida y retorno de Jesús.
- 5: Transición mediante una pregunta.
- 6-11: Jesús como camino.
- 12-14: Poder de la fe en Jesús (transición a lo siguiente).

15-24: *Segunda unidad:* El Paráclito, Jesús y el Padre vendrán a los que aman a Jesús (§ 51).
- 15-17: La venida del Paráclito (pero no al mundo).
- 18-21: El retorno de Jesús.
- 22: Transición mediante una pregunta.
- 23-24: La venida del Padre (con Jesús).

25-31: *Tercera unidad:* Pensamientos finales de Jesús antes de la partida (§ 52).

- 25-26: Envío del Paráclito como maestro.
- 27ab: El don de la paz como despedida.
- 27c-29: La partida de Jesús.
- 30-31: La lucha con el Príncipe de este mundo.

(15-16) *Segunda sección:* La vida de los discípulos y su encuentro con el mundo después de la partida de Jesús (§§ 53-56).

15,1-17: *Primera subdivisión:* La vid y los sarmientos (§ 53).

- 1-6: El *mashal.*
- 7-17: Desarrollo parenético sobre el amor.
  - 7-10: Permanecer en Jesús y en su amor.
  - 11: Alusión al gozo como transición.
  - 12-17: El mandamiento del amor mutuo.

15,18-16,4a: *Segunda subdivisión:* Odio del mundo a Jesús y a sus discípulos (§ 54).

- 15,18-21: El mundo odia y persigue a los discípulos.
- 22-25: El pecado del mundo
- 26-27: El testimonio del Paráclito.
- 16,1-4a: La persecución de los discípulos.

16,4b-33: *Tercera subdivisión:* Duplicado de la primera sección (§§ 55-56).

46. *LA CENA. EL LAVATORIO DE LOS PIES* (13,1-20)

13 1 Era antes de Pascua. Sabía Jesús que había llegado para él la
hora de pasar de este mundo al Padre; había amado a los suyos que
vivían en el mundo y los amó hasta el extremo.

2 Estaban cenando. El diablo le había metido ya en la cabeza a
Judas, hijo de Simón Iscariote, entregar a Jesús. 3 Jesús, sabiendo que
el Padre había puesto todo en su mano, y sabiendo que había venido de
Dios y a Dios volvía, 4 se levantó de la mesa, se quitó el manto y se ciñó
una toalla; 5 echó agua en una jofaina y se puso a lavar los pies a los dis-
cípulos, secándoselos con la toalla que llevaba ceñida.
6 Al llegar a Simón Pedro, éste le dijo: «Señor, ¿tú lavarme los pies
a mí?» 7 Jesús le replicó: «Lo que yo estoy haciendo no lo entiendes
ahora; lo comprenderás más tarde.» 8 Replicó Pedro: «¿Lavarme tú los
pies? Jamás.» Jesús le contestó: «Si no te lavo, no compartirás la heren-
cia conmigo.» 9 Simón Pedro le dijo: «Señor, no sólo los pies, también
las manos y la cabeza.» 10 Jesús le contestó: «Uno que se ha bañado no
necesita lavarse [más que los pies]; está limpio todo. También vosotros
estáis limpios, aunque no todos.» (11 Dijo que no todos estaban lim-
pios porque sabía quién lo iba a entregar.)

12 Cuando acabó de lavarles los pies se puso otra vez el manto, vol-
vió a ocupar su puesto y les dijo:
«¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?
13 Vosotros me llamáis Maestro y Señor
y con razón, porque lo soy.
14 Si yo os he lavado los pies,
el Maestro y el Señor,
también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros.
15 Porque os he dado ejemplo
para que hagáis vosotros lo mismo que yo he hecho.

16 Sí, os lo aseguro:
Un criado no es más que su amo
ni un enviado más que el que lo envía.
17 ¿Lo sabéis?
Pues dichosos vosotros si lo cumplís.
18 No lo digo por todos vosotros;
yo sé bien a quiénes elegí,
pero tiene que cumplirse la Escritura:
El que come de mi pan
me ha puesto la zancadilla.
19 Os lo digo ya ahora, antes de que suceda,
para que cuando suceda creáis
que YO SOY.
20 Sí, os lo aseguro:
quien recibe a uno cualquiera que yo envíe,
me recibe a mí,
y quien me recibe a mí,
recibe al que me ha enviado.»

NOTAS

13,1. *Era antes de la Pascua.* Traducción libre. Literalmente hay una frase preposicional seguida de dos participios y un verbo principal: «Antes de la fiesta de Pascua, Jesús, sabiendo..., habiendo amado..., demostró ahora su amor.» Bultmann, 352, siguiendo a W. Bauer y a algunos Padres griegos, argumenta que la frase cronológica debe modificar al primer participio (= Jesús sabía antes de la Pascua), ya que no se puede asignar una fecha al amor de Jesús. Jeremias, EWJ 80, como piensa que la Última Cena fue una comida pascual, acepta esta opinión, para evitar que en virtud de esta frase se feche la Última Cena en un momento anterior a la Pascua. Sin embargo, Grossouw, 128, opina que la frase ha de ser construida gramaticalmente con el verbo principal y que lo que se fecha antes de la Pascua no es el sentimiento del amor, sino una de sus expresiones concretas, es decir, la muerte de Jesús (incluyendo el lavatorio de los pies como acción simbólica de esa muerte). Quizá debamos renunciar a una total exactitud, ya que la frase modifica probablemente tanto el conocimiento como el acto del amor. Se inserta para dar una situación tanto teológica como cronológica a toda la pasión de Jesús, no sólo a la cena. Juan ha venido estructurando hasta este momento su relato mediante referencias a la próxima Pascua, en 11,55 y sobre todo en 12,1 («seis días antes de la Pascua»; sobre las actividades de los días intermedios,

cf. 12,12.36). La tarde de esta comida y el día siguiente, en el que Jesús morirá, constituyen la víspera de la Pascua; cf. comentario.

pasar. Metalambanein se usa en 5,24 y en 1 Jn 3,14 con el significado de pasar de la muerte a la vida. Beda el Venerable vio aquí un juego de palabras con el nombre de la fiesta de Pascua (también Nestorio; cf. C. A. Phillips y J. R. Harris, ET 38 [1926-27] 233); algunos autores modernos le siguen. Pero ni en el uso de los LXX ni en Josefo hay indicios de que este verbo estuviera relacionado con la idea de «pasar sobre». Parece más bien que en 13,1 se refunden simplemente las palabras de Jesús en 16,28: «Ahora dejo el mundo y me vuelvo con el Padre.»

de este mundo. El «mundo» aparecerá frecuentemente en estos capítulos, casi siempre con el significado de ámbito del mal. El mundo tiene a los suyos y los ama (15,19), del mismo modo que Jesús tiene a los suyos y los ama también. Aquí, sin embargo, el contraste entre el mundo y el Padre no tiene el sentido de una oposición entre el bien y el mal, sino más bien entre lo de abajo y lo de arriba (3,31).

había amado. En el original, un participio que es un aoristo complexivo que abarca todo el ministerio público.

que vivían en el mundo. Se anticipa 17,15: «No te ruego que los saques del mundo.»

los amó. El aoristo indica un acto terminante. Este versículo ha sido estudiado por C. Spicq, RB 65 (1958) 360-62.

hasta el extremo. La expresión *eis telos* tiene un doble significado: «total, absolutamente» y «hasta el fin de la vida», es decir, hasta la muerte. En 15,13 se presenta la muerte voluntaria como la expresión suprema del amor. El verbo *telein* aparece en labios de Jesús en el momento de morir: «Está cumplido» (19,30). En el vol. I (823, 830-33) hemos visto las semejanzas existentes entre el relato joánico del final del ministerio público y la parte final del Deuteronomio. Ahora podríamos recordar Dt 31,24: «Cuando Moisés terminó de escribir los artículos de esta ley hasta el final [LXX: *eis telos*]...»

2. *Estaban cenando.* Esta frase forma parte de una construcción con dos genitivos absolutos consecutivos: «Desarrollándose la cena, habiendo metido el diablo en la cabeza..., [3] Jesús, sabiendo...» Hay otra lectura que cuenta con buenos testimonios a su favor: «Cuando la cena ya estaba acabada.» Sin embargo, el v. 26 indica que todavía hay sobre la mesa algunos platos con alimentos. Juan no utiliza el artículo antes de «cena», como sería de esperar si estuviera hablando de la comida pascual. Los sinópticos no se refieren a esta comida como si fuese una cena, pero Pablo habla en 1 Cor 11,20 del banquete eucarístico conmemorativo como «la cena del Señor». Juan no aporta precisiones sobre el lugar en que se celebraba la comida. Es de suponer que fue en

Jerusalén, teniendo en cuenta 18,1. Nada se dice de una estancia en el piso alto (Mc 14,14-15).

ya. Mc 14,10-11 y par. narran la entrega de Jesús por Judas a los sumos sacerdotes como ocurrida antes de la Última Cena. Juan podría estar de acuerdo, aunque este versículo significaría simplemente que Judas había llegado a la etapa en que estaba tramando sus planes.

le había metido ya en la cabeza a Judas. Hay dos lecturas en el original: *a)* El diablo había metido *(ballein)* ya en el corazón que Judas lo entregara. *b)* El diablo había metido ya en el corazón de Judas que lo entregara. Bultmann, 353[4], sugiere que *b)* es la lectura original y que los escribas la cambiaron por *a)*, más ambigua, porque al parecer estaba en contradicción con el v. 27. Sin embargo, *a)* está mejor atestiguada (P^{66}, Vaticano, Sinaítico) y debería preferirse como lectura más difícil; *b)* representa probablemente un intento de aclaración de los escribas. Pero si aceptamos *a)*, ¿a quién pertenece este corazón? Barret, 365, piensa que es el corazón del propio diablo (= el diablo se decidió), pero el hecho de que el verbo esté en activa supone una dificultad. Otros sugieren que se alude al corazón de Judas: el diablo había puesto en el corazón (de Judas) que Judas entregara a Jesús. La construcción resulta torpe, pero W. Bauer piensa que se dejó para el final de la sentencia la mención del nombre de Judas para acentuar el efecto dramático. Hay realmente escasa diferencia entre las dos interpretaciones de *a)*.

Judas, hijo de Simón Iscariote. Los manuscritos están divididos acerca de si «Iscariote» modifica a Judas o a Simón. Preferimos la primera posibilidad, siguiendo a P^{66}, Vaticano y Sinaítico. Cf. nota a 6,71. Se leería: «Judas, hijo de Simón, el Iscariote».

entregar a Jesús. Cf. nota a 6,64.

3. le había puesto todo en su mano. Literalmente, «había dado en sus manos»; la misma expresión aparece en 3,35.

había venido de Dios y a Dios volvía. Ignacio, *Magnesios,* 7, 2, parece hacerse eco de estas palabras: «... Jesucristo, que vino del Padre único, el único con el que está y el único al que retornó.» Cf. segunda nota a 5,19.

4. *se quitó.* Literalmente, «depuso»; es el mismo verbo *(tithenai)* usado en 10,11.15.17.18 para la entrega de la vida. No se puede excluir un paralelismo deliberado, ya que la acción correspondiente de «tomar» (el manto y la vida) se expresa también con un mismo verbo *(lambanein)* en 13,12 y 10,17.18. De este modo se ponen en relación el lavatorio de los pies y la muerte del Señor.

manto. Era de esperar el empleo del singular *himation,* ya que obviamente se hace referencia a la prenda exterior, pero Juan emplea el plural «ropas» tanto aquí como en el v. 12.

se ciñó. Jesús se ciñe él mismo, como un siervo (Lc 12,37; 17,8).

5. *una jofaina.* Literalmente, «la jofaina»; el artículo indica que se trata de un recipiente de uso habitual en las comidas («la jarra»). Jeremias, EWJ 100[5], considera el uso del artículo como uno de los numerosos semitismos de estos versículos. Fuera de este pasaje, el término *niptēr* sólo aparece en una inscripción chipriota de época romana, pero como *niptein* significa «lavar», debe de tratarse de un recipiente destinado a lavar algo (el sufijo *-tēr* indica instrumentalidad o acción). En el Próximo Oriente antiguo, la acción de lavarse no se realizaba habitualmente con un recipiente para contener el agua, sino derramando ésta sobre las diferentes partes del cuerpo (2 Re 3,11).

a los discípulos. ¿Quiénes asistieron a la Última Cena? Se requería la presencia de al menos diez personas para celebrar la comida pascual. Mc 14,17 y Mt 26,20 mencionan a los Doce (Lc 22,14, «los apóstoles»). Jeremias, EWJ 46, indica que esto no supone necesariamente la exclusión de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea (Mc 15,40-41). Juan no menciona a los Doce, pero una comparación entre 13,18 («a quiénes elegí») y 6,70 («¿no os elegí yo a los doce?») hace plausible la idea de que Juan pensara aquí en los Doce. Los nombres propios mencionados en el relato joánico de la cena aparecen también en las listas de los Doce de los sinópticos: Judas Iscariote, Pedro, Tomás, Felipe, otro Judas (lista de Lucas) y hasta el discípulo amado, si es que se trata de Juan de Zebedeo (vol. I, 122-123).

los pies. Parece que los discípulos estaban reclinados en lechos, sobre el costado izquierdo. Con el brazo izquierdo se apoyarían y el derecho les serviría para alcanzar los manjares puestos en los platos que había sobre una mesa colocada en el centro de los lechos (cf. nota al v. 23). Jesús tendría que moverse alrededor del círculo de lechos para lavar los pies de los discípulos. No era normal que los comensales estuvieran reclinados en lechos durante las comidas normales, sino que se trata de una costumbre peculiar de la Pascua (Jeremias, EWJ 48-49).

6. *Al llegar a Simón Pedro.* Es más verosímil que Pedro fuera el último (Orígenes) y no el primero (Agustín). Los datos aducidos no son suficientes a favor de lo segundo. Después de discutir con Pedro, Jesús dice: «Vosotros estáis limpios.» Cf. también nota al v. 23.

7. *ahora.* Falta en VS^{sin} y en algunas copias de la VL; P^{66} parece confuso.

más tarde. Literalmente, «después de estas cosas [*tauta*]». La expresión resulta vaga en sí (cf. nota a 2,12), pero el sentido es probablemente el mismo que en 12,16: «Los discípulos no comprendieron *esto* = *estas cosas* a la primera; pero, cuando Jesús fue glorificado, recordaron que habían hecho con él [*estas cosas,* y que *estas cosas* eran precisamente] lo que estaba escrito [acerca de él]».

8. *Jamás.* El *ou mē* tiene aquí la fuerza de un juramento (Jeremias, EWJ 209-10).

no compartirás. Según P. Joüon, RSR 17 (1927) 214, el presente tiene aquí valor de futuro y es un aramaísmo.

9. *Simón Pedro.* Los testimonios textuales varían en cuanto a la forma del nombre; es posible que se trate de una aclaración de los escribas en sustitución de un «él» original.

10. *bañado.* Hasta este momento, la conversación ha girado en torno a la idea de «lavarse» *(niptein);* a partir de aquí se introduce el tema de «bañarse» *(louein).* El primer verbo suele utilizarse en relación con la limpieza de una parte del cuerpo, el segundo se aplica a la de todo el cuerpo. *Niptein* se utilizó en 9,7.11, donde es probable que el ciego se lavara únicamente los ojos o el rostro.

lavarse [*más que los pies*]. M.-E. Boismard, RB 60 (1953) 353-56, está a favor del texto más breve posible, omitiendo todas estas palabras, como hacen el manuscrito minúsculo griego 579, Tertuliano y algunós testigos de la VL. Lo más frecuente es dudar de las palabras encerradas entre corchetes, cuya omisión cuenta con el apoyo del Sinaítico, algunos testigos de la Vg. e importantes Padres de la Iglesia. De hecho, los Padres latinos no manifiestan ningún conocimiento de las palabras entre corchetes antes de la época de Ambrosio, a finales del siglo IV, cuando esta lectura se introdujo en Occidente desde Oriente (cf. Haring, *art. cit.).* En el Códice de Beza hay una amplificación peculiar, así como en algunos testigos de la VL: «lavar la cabeza, sino sólo los pies».

vosotros estáis limpios, aunque no todos. T. H. Weir, ET 24 (1912-13) 476, sugiere la posibilidad de un doble sentido en la expresión semítica subyacente, en la que se reflejaría la ambigüedad del hebreo *kōl* y el arameo *g^{e}mīr,* que significan «todo, entero, total». Los discípulos habrían entendido que Jesús les decía que estaban limpios, pero no del todo (sus pies estaban sucios), mientras que la intención real de Jesús era decir que no todos estaban limpios, porque uno de ellos era pecador.

11. *(Dijo que no todos...)* En vez de este versículo entero, el Códice de Beza lee simplemente: «Porque sabía quién le traicionaba.»

quién lo iba a entregar. En el original, un participio presente que sugiere la idea de que la traición ya estaba en marcha (cf. primera nota al v. 2). Sin embargo, Jeremias, EWJ 179^2, cree que se trata de un aramaísmo, concretamente, de un presente usado con valor de futuro.

12. *volvió a ocupar su puesto.* Literalmente, «se recostó de nuevo».

¿Comprendéis? Podría interpretarse como un imperativo: «Entended lo que he hecho con vosotros.» Hemos puesto lo que sigue en forma poética (vol. I, 170ss), pero no es seguro que todos los versículos comprendidos entre el 12 y el 20 vayan en el estilo propio de un discurso solemne. SB únicamente considera tales los vv. 16, 19 y 20.

13. *Maestro y Señor.* Ambos títulos *(rab, mār)* eran dados a los rabinos por sus discípulos (StB II, 558). El orden en que son mencionados podría reflejar un avance en su conocimiento por parte de los discípulos, ya que «Maestro» es más frecuente en los primeros caps. del Evangelio, mientras que «Señor» lo es en los finales.

14. *Si yo... también vosotros.* Podría ser significativo el hecho de que Jesús cambie el orden de los títulos, pues aquí se trata de quién es él realmente. Por otra parte, este cambio de orden podría ser simplemente una variación estilística.

16. *criado... amo.* O «esclavo» y «dueño». En la comparación parabólica de base, *kyrios* se utiliza con el significado de dueño o amo, pero probablemente se juega también con el significado de *kyrios* como «Señor», tal como se utilizó en el v. 14.

enviado. El término *apostolos* tiene el sentido de emisario en la comparación parabólica de base, pero no es imposible que Juan piense en los discípulos como «apóstoles», es decir, como enviados a predicar la resurrección. Cf. nota a 2,2.

17. *¿Lo sabéis?* Literalmente, «si...», con referencia a una realidad presente (BDF § 372 [1a]): ahora lo entienden; en el futuro deberán ponerlo en práctica.

dichosos. El griego *makarios* se traduce frecuentemente por «bendito», pero esto se presta a confusión. Es preciso mantener la distinción de los dos conjuntos de palabras (y de ideas), uno que podríamos llamar «participial» y el otro «adjetival»:

Participio pasivo: hebreo *bārūk,* griego *eulogētos,* latín *benedictus,* castellano *bendito.*

Adjetivo: hebreo *'ašrē,* griego *makarios,* latín *beatus,* castellano *dichoso* (o «bendito» como adjetivo, pero en este caso no es posible mantener la distinción con respecto al participio).

En su sentido propio, como participio pasivo, *bārūk* se aplica únicamente a Dios. «Bendito sea el Señor» (Sal 28,6) significa: que el Señor sea bendecido por los hombres; que le adoren y den culto. Cuando este participio se aplica por extensión a los hombres, sirve para invocar sobre ellos la benevolencia de Dios y de los otros hombres. Así, una «bendición» es una invocación

pidiendo que alguien sea bendecido, alabado o colmado de favores. Por otra parte, el conjunto adjetival de palabras representado por *'ašrē* no forma parte de un deseo ni invoca una bendición. Más bien reconoce una situación ya existente de felicidad o buena fortuna. En el AT se aplican estos términos adjetivales sólo a los hombres, si bien en el NT se aplica *makarios* dos veces a Dios (1 Tim 1,11; 6,15). El reconocimiento de la buena fortuna de los hombres es muchas veces implícito desde el punto de vista de Dios; ocasionalmente la felicidad es un gozo futuro que será recibido en el juicio, pero hacia el que alguien puede ya encaminarse y del que ya se tiene como una posesión incipiente. En consecuencia, un «macarismo» o «bienaventuranza» (= «dichosos») es propiamente una proclamación aprobatoria de hecho, que implica un juicio valorativo. En el NT, el «macarismo» refleja el juicio de que un estado escatológico ha sido hecho posible en virtud del anuncio del reino. Mateo y Lucas contienen muchos «macarismos» de Jesús; Juan sólo consigna dos (aquí y en 20,29); el Apocalipsis contiene siete.

18. *elegí.* La idea es aparentemente que Jesús eligió a Judas a pesar de que sabía la clase de hombre que era éste, lo que supondría que Jesús, según Juan, no se equivocó. Barrett, 370, indica otra posibilidad gramatical: Jesús sabía a quiénes había elégido realmente, y entre éstos no se contaba Judas. Sin embargo, compárese con 6,70: «¿No os elegí yo a los doce? Y, sin embargo, uno de vosotros es un traicionero.» (Recuérdese que 6,70 se relaciona con el pasaje eucarístico de 6,51-58, que pudo hallarse originariamente en el contexto de la Última Cena; cf. vol. I, 562.)

tiene que. Literalmente, una oración subordinada con *hina.* Esta frase ha sido interpretada también como un imperativo de tercera persona: «Cúmplase la Escritura» (BDF § 387[3]). La idea de Juan en estos casos, sin embargo, suele tener sentido de finalidad: las cosas ocurren para que se cumpla el AT (cf. nota a 12,38).

cumplirse. El uso del aoristo pasivo de *plēroun* referido al cumplimiento de las palabras sagradas previamente pronunciadas es común en Mateo (doce veces) y en Juan (ocho veces); en Marcos se usa una sola vez (14,49, ya que 15,28 podría no ser auténtico) y lo mismo en Lucas (24,44; cf. 4,21; 21,22). Este tipo de fórmula de cumplimiento no aparece en Qumrán (J. A. Fitzmyer, NTS 7 [1960-61] 303). En casi todas las ocasiones en que emplean los evangelios esta fórmula se hace referencia al cumplimiento del AT, concretamente, a «lo que fue dicho por el Señor», o «a lo que fue dicho por los profetas» o simplemente «la Escritura». Pero hemos de advertir que Mt 2,22 consigna el cumplimiento de una profecía inidentificable, mientras que Jn 18,9 y 32 se refiere al de unas palabras del mismo Jesús. En Mateo indica el cumplimiento el mismo evangelista (sin embargo, cf. 26,56), y estos textos de cumplimiento aparecen dispersos por todo este evangelio. En tres casos joánicos (éste,

15,25 y 17,12), como en uno de Marcos y otro de Lucas, es Jesús mismo el que señala el cumplimiento. Todos los textos joánicos de cumplimiento se encuentran en el contexto de «la hora», es decir, de la pasión; ello es cierto incluso en 12,38, el único texto de cumplimiento que aparece en el Libro de los Signos. Cf. J. O'Rourke, *John's Fulfillment Texts:* ScEccl 19 (1967) 433-43; C. F. D. Moule, *Fulfillment-Words in the New Testament: Use and Abuse:* NTS 14 (1967-68) 293-320.

la Escritura. Marcos tiene diecisiete citas del AT en su relato de la pasión; Juan tiene nueve, y ésta es una de las cuatro que les son comunes. Ni Mateo ni Lucas la citan (cf. Dodd, *Tradición,* 31-33). Los rabinos entendían que este pasaje se refería a la conspiración de Ajitófel con Absalon contra David (2 Sm 15,12).

come de mi pan. La mayor parte de los testimonios textuales está a favor de la lectura «come pan conmigo», con la excepción del Códice Vaticano, que dice «mi pan», pero podría tratarse de una armonización de los escribas con el pasaje del salmo 40,10 [9], tanto en los LXX como en el TM (si, como es normal, el sufijo hebreo *laḥmī* se toma como un genitivo; realmente podría leerse como un dativo, «conmigo»). Por otra parte, el «conmigo» de Juan podría deberse a que los escribas se hicieron eco de Mc 14,18. La cita de Juan difiere de los LXX en que usa «alimentarse» *(trōgein)* en vez de «comer» *(esthiein)* y en el singular de «pan» (como el TM) en vez del plural. Tanto el TM como los LXX dicen «exaltó» en vez de «alzó».

me ha puesto la zancadilla. Literalmente, «alzó su talón contra mí». Enseñar a alguien la planta del pie es una muestra de desprecio en el Próximo Oriente; cf. E. F. Bishop, ET 70 (1958-59) 331-32. Tal acción se consideraba especialmente grave en un amigo que había compartido la mesa del ofendido. La comida está llena de la tensión que supone la lucha entre Jesús y el diablo (13,2.27), por lo que algunos ven en estas palabras un eco de Gn 3,15: «Cuando tú hieras [LXX: "aceches"] su talón», pero esta interpretación parece muy rebuscada.

19. *os lo digo... cuando suceda.* El mismo tema aparece en 14,29; 16,4; también en Mt 24,25. Es un eco del AT: «Por eso te lo anuncio de antemano, antes de que suceda...» (Is 48,5).

ya ahora. Literalmente, «desde ahora» *(ap' arti),* aunque el significado parece ser simplemente «en este momento»; en 14,29 se usa un ambiguo *nyn.* Sin embargo, BDF § 12³, piensa que significa «con seguridad» (= *amēn*) y lo compara con el uso de Mt 26,29.64.

creáis. Está mejor atestiguado el aoristo de subjuntivo (que indica una acción única: la llegada a la fe plena) que el presente (que indica una fe continua). La pasión, muerte, resurrección y ascensión, entendidas como un todo, llevarán a los discípulos a un acto de fe completa en Jesús.

que YO SOY. Algunos son partidarios de suplir un predicado implícito, «el Mesías», a causa de la forma en que los rabinos entendían Sal 41, que se acaba de mencionar. Sin embargo, en Juan no se insinúa la conexión del salmo con el Mesías davídico, por lo que probablemente debamos interpretar estas palabras en el sentido de un *egō eimi* absoluto (p. 1.657, *infra*) sobre la base de la analogía con otros pasajes como Jn 8,58, en que nada sugiere que haya de suplirse «Mesías» como predicado.

COMENTARIO GENERAL

Fecha y naturaleza de la Última Cena

Según los sinópticos (Mc 14,12 y par.), Jesús tomó una comida *pascual* con sus discípulos la noche antes de su muerte; Jeremias, EWJ 41ss, lo ha demostrado con todo detalle. La legislación del AT (Lv 23,5) prescribía comer la cena pascual en la tarde con que finalizaba el 14 y comenzaba el 15 de Nisán (en el calendario lunar, el comienzo del nuevo día empezaba a contarse a partir de la puesta del sol). En consecuencia, para los sinópticos, la tarde en que fue consumida la última cena, junto con la mañana y el mediodía en que Jesús fue crucificado, constituían el 15 de Nisán, la fiesta de la Pascua. En cuanto al día de la semana, Mc 15,42 especifica que la tarde de la crucifixión precedió a un sábado; en consecuencia, el 15 de Nisán abarcó aquel año desde la puesta del sol de un jueves hasta la de un viernes.

Juan nos presenta un cuadro distinto. La Última Cena se sitúa en un tiempo *anterior a la Pascua* (nota al v. 1), mientras que la condena y crucifixión de Jesús se fechan claramente en la víspera de la Pascua, el 14 de Nisán (18,28; 19,14). Sólo una vez que el cuerpo de Jesús estuvo depositado en el sepulcro se produjo la puesta del sol que señalaba el comienzo de la fiesta en que había que comer el banquete pascual. A pesar de las diferencias en cuanto a las fechas del calendario, Jn 19,31 concuerda con Marcos en que el día de la semana fue el que iba de la tarde del jueves a la del viernes.

¿Cuál de las dos versiones es la correcta? ¿Cuál fue el día más importante en la vida de Jesús, el 15 de Nisán (Pascua) o el 14 de Nisán (víspera de la Pascua)? Y, en consecuencia, ¿fue o no la Última Cena una comida pascual? Puede que sea ésta la cuestión de fechas más discutida del NT, que seguramente no podremos resolver en el breve estudio que sigue. Para empezar, podemos referirnos a una teoría

recientemente propuesta sobre la base del calendario solar que, según sabemos, utilizaban los esenios de Qumrán. En este calendario, la Pascua, el 15 de Nisán, caía siempre en martes por la tarde/miércoles. De acuerdo con esto, se ha tratado de demostrar que Jesús celebró la Útima Cena en la tarde de un martes, que fue apresado aquella misma noche, que los distintos juicios se celebraron en los días siguientes y que finalmente fue muerto en viernes, el 14 de Nisán oficial. Esta teoría ha sido enérgicamente defendida por A. Jaubert, *The Date of the Last Supper* (Staten Island, Nueva York 1965; cf. también NTS 7 [1960-61] 1-30) y por E. Ruckstuhl, *Chronology of the Last Supper* (Nueva York 1965). Sin embargo, junto con Benoit, Gächter, Jeremias y Blinzler, este autor no encuentra suficientes pruebas escriturísticas para una reconstrucción tan elaborada y considera sumamente inverosímil que Jesús, que no era un esenio, se hubiera atenido al calendario de esta secta (ya que la aceptación de un determinado calendario era una cuestión religiosa). Cf. R. E. Brown, *The Date of the Last Supper:* BiTod 11 (1964) 727-33; cf. también NTE 160-67 ó 207-17.

Jeremias, EWJ 75-79, que se atiene a la cronología de los sinópticos, ha realizado un heroico esfuerzo por demostrar que todas y cada una de las acciones que los evangelios sitúan en el viernes (juicios, flagelación, llevar la cruz, los hombres que regresan del campo, la crucifixión, la compra de aromas, la preparación de la tumba y la sepultura) pudieron realizarse en Pascua sin que ello significara una violación de la ley judía. Sin embargo, tanta actividad en un día de fiesta supone una dificultad. Parece, por tanto, más plausible aceptar la cronología de Juan, conforme a la cual todas esas actividades habrían tenido lugar en un día ordinario, no en una fiesta. La verdadera razón por la que Jeremias adopta esta postura es su convicción de que la Última Cena fue una comida pascual. Es innegable que, incluso en Juan, aquella comida tiene ciertos rasgos pascuales; cf. también P. Benoit, *The Holy Eucharist:* «Scripture» 8 (1956) 97-108. Pero esta realidad no deja zanjada la cuestión cronológica. ¿Adelantó Jesús la comida pascual porque conocía que Judas estaba tramando entregarle para ser muerto antes de Pascua? ¿Se atuvo Jesús a un calendario distinto del oficial, de forma que para él la tarde del jueves era ya el 15 de Nisán, mientras que para el calendario oficial era todavía el 14? (Lagrange ha sugerido que la cuenta de los días era distinta en Galilea y en Jerusalén; también Billerbeck ha sugerido que los fariseos y los saduceos contaban los días de manera distinta. Pero los datos aducidos como prueba son muy débiles.)

Nosotros sugerimos que, por razones desconocidas, en la tarde del jueves, el 14 de Nisán del calendario oficial, el día antes de la Pascua, Jesús hizo con sus discípulos una comida que revestía rasgos pascuales. Los sinópticos o su tradición, influidos por estos rasgos pascuales, aceptaron apresuradamente la suposición de que se trataba realmente de la Pascua; Juan, sin embargo, conservó los datos cronológicos correctos. Por supuesto, tanto la tradición sinóptica como la joánica estaban interesadas en las posibilidades teológicas que implicaba el contexto pascual en que murió Jesús. Si Juan no identifica aquel día como el de Pascua, al menos presenta la condena a muerte de Jesús como ocurrida en la víspera de la Pascua (19,14), la hora misma en que los sacerdotes empezaban a sacrificar los corderos pascuales en la explanada del templo. Las referencias de 19,29 al hisopo y de 19,36 a los huesos que no podían quebrantarse pueden ser también alusiones pascuales. (Sobre la relación entre la cronología pascual de Juan y la posterior contienda cuartodecimana en la Iglesia, cf. K. A. Strand, JBL 84 [1965] 251-58.)

Comparación de los relatos joánico y sinóptico de la cena

El relato joánico de la Última Cena difiere del que ofrecen los sinópticos en algo más que la cronología. Por hablar de las omisiones, Juan no narra los preparativos de la comida (Mc 14,12-16 y par.) ni las palabras eucarísticas de Jesús sobre el pan y el vino (Mc 14,23-25 y par.; cf., sin embargo, vol. I, 562). En cuanto a los materiales peculiares, Juan narra el lavatorio de los pies (13,1-20) y recoge un extenso discurso (13,31-17,26); nada de todo esto aparece en los sinópticos.

Sin embargo, hay algunos detalles interesantes acerca de lo ocurrido *durante la comida* que son comunes a ambas tradiciones:

DETALLES COMUNES A JUAN Y A LOS TRES SINÓPTICOS

1. Un aviso en relación con la traición (de Judas): Jn 13,18-19.21-23; antes de la eucaristía en Mc 14,17-21; Mt 26,20-25; después de la eucaristía en Lc 22,22-23. El tema de que el traidor es alguien que ha comido con Jesús aparece bajo formas

distintas en Mc 14,18 y Jn 13,18. En Marcos, Mateo y Juan aparece el anuncio «uno de vosotros me entregará». La referencia a mojar el pan en el mismo plato aparece en Mc 14,20, Mt 26,23 y Jn 13,26-27, pero el relato joánico resulta más dramático. Por otra parte, la reacción de sorpresa ante lo que dice Jesús es más dramática en Mc 14,19 y par., comparados con Jn 13,22.

2. Un anuncio de la negación de Pedro, durante la cena en Jn 13,38 y Lc 22,31-34; después de dejar la sala de la cena y en camino hacia el monte de los Olivos en Mc 14,29-31 y Mt 26,33.
3. Una referencia al fruto de la vid: Jn 15,1-6; Mc 14,25 y par., pero con un tratamiento muy distinto.
4. El tema de la alianza está implícito en la alusión de Juan a un (nuevo) mandamiento (13,34; 15,12.17, cf. p. 932, *infra*) y explícito en la descripción sinóptica de la sangre de la (nueva) alianza en Mc 14,24 y par.

DETALLES COMUNES A JUAN Y A MARCOS/MATEO:

5. Un anuncio de la dispersión de los discípulos, durante la cena en Jn 16,32 y después de abandonar la sala de la cena en Mc 14,27; Mt 26,31.

DETALLES COMUNES A JUAN Y A LUCAS:

6. Una lección sobre la humildad a los discípulos: Jn 13,12-17; Lc 22,24-27. La fraseología es muy diferente, pero Lc 22,27 describe algo que se parece mucho a lo que hace Jesús en el relato joánico del lavatorio de los pies (cf. p. 875, *infra*).
7. Una referencia al futuro de los discípulos en el reino o en la casa del Padre: Jn 14,2-3; Lc 22,30. También en este caso es muy distinta la fraseología.

Las semejanzas más estrechas se dan en 1, 2 y 5, pero aun en estos casos hay diferencias significativas entre Juan y los sinópticos. Si bien hay interesantes peculiaridades comunes a Juan y Lucas, Juan no se

aproxima tanto a Lucas en el relato de la Última Cena como en el de la pasión. Parece, por consiguiente, que Juan no depende de los relatos sinópticos sobre la cena, sino que arranca de una tradición independiente.

Significado del lavatorio de los pies

A primera vista parece que no hay dificultad alguna para interpretar el significado de la escena con que Juan abre el relato de la Última Cena. Los vv. 14-17 afirman explícitamente que Jesús, al lavar los pies a sus discípulos, les dio un ejemplo de humildad abnegada que debía ser imitado por ellos. Algunas pequeñas sectas cristianas han entendido esta imitación en sentido literal y han convertido el lavatorio de los pies en una práctica obligatoria; otros grupos la consideran una costumbre laudable, por ejemplo, como parte de la liturgia del Jueves Santo o, en el caso de los monasterios benedictinos, como parte de la hospitalidad debida a los invitados. Pero la mayor parte de los cristianos han estimado ya desde los comienzos que en los vv. 14-17, Jesús trata de inculcar la imitación del espíritu con que él lavó los pies a los discípulos. Incluso donde el lavatorio de los pies ha pasado a integrarse en la liturgia, ha sido entendido como un sacramental más que un sacramento, es decir, como un rito sagrado de menor importancia.

Muchos comentaristas de Juan se contentan con el simbolismo de la humildad, sugerido por el mismo relato, y no ven otro significado. Antiguamente así lo entendieron Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia: modernamente han opinado lo mismo Lagrange, Bernard, Fiebig y van den Bussche, por no mencionar a otros muchos. J. Michl, *art. cit.*, ha defendido enérgicamente esta posición. Pero hay algunas dificultades. Los vv. 6-10 indican que lo hecho por Jesús en el lavatorio de los pies es esencial si es que quieren compartir con él su herencia (v. 8) y, al parecer, esta acción los limpia del pecado (10). Todo ello implicaría algo más que un ejemplo de humildad. Por otra parte, el relato adolece de una falta de armonía; el v. 7 afirma que más tarde llegarán al conocimiento de lo allí realizado, aludiendo verosímilmente a un tiempo posterior a la resurrección (cf. nota), pero los vv. 12 y 17 indican que ya es posible entenderlo, como parece que sería el caso si sólo se hubiera pretendido dar un ejemplo de humildad.

Estas dificultades han llevado a algunos investigadores a buscar otro simbolismo en el lavatorio de los pies, aparte del ejemplo de humildad. Ello no resulta extraño, ya que no es raro que en Juan aparezcan estos simbolismos dobles, por ejemplo, a propósito del pan de vida. Orígenes relacionaba el lavatorio de los pies con la preparación para predicar el evangelio. Bultmann ve en los vv. 6-11 una acción parabólica que simboliza la purificación de los discípulos en virtud de la palabra de Jesús (15,3); Schwank, *Exemplum,* incluye el ejemplo de humildad en un símbolo de unión por el amor y ve en el mismo unas profundas implicaciones eclesiológicas. Hoskyns y Richter consideran el lavatorio de los pies como un símbolo de la muerte de Jesús. Otros investigadores han explorado las posibilidades sacramentales del simbolismo. El uso del agua sugiere con naturalidad el bautismo; más adelante analizaremos las pruebas patrísticas en apoyo de una interpretación bautismal del lavatorio de los pies. Algunos autores modernos (Goguel, Macgregor) han visto una alusión a la eucaristía, ya que en Juan el lavatorio de los pies (un acto de amor) reemplaza a la acción de Jesús sobre el pan y el vino (otra acción que también implica el amor de unos a otros; cf. 1 Cor 11,20-22). Cullmann ha expuesto nuevamente la teoría de Loisy y W. Bauer, en el sentido de que el lavatorio de los pies se refiere a la vez al bautismo y a la eucaristía. Siguiendo a Agustín, los escritores latinos a partir del siglo IV y los autores católicos modernos han visto alusiones a la penitencia en el v. 10: «... no necesita lavarse más *que los pies»,* ya que la penitencia limpia los pecados cometidos después del bautismo (cf. Grelot, *art. cit.*). Lohmeyer ha visto en el lavatorio de los pies incluso una especie de ordenación apostólica (cf. nota al v. 16).

No podemos analizar todas estas teorías. De las sugerencias sacramentales, únicamente una alusión al bautismo podría cumplir los criterios que hemos sugerido acerca del sacramentalismo joánico (vol. I, 123-126). Por ejemplo, la posible referencia a la eucaristía no cumple el criterio externo del reconocimiento temprano y ampliamente difundido en la antigüedad (Hugo de San Víctor en la Edad Media es uno de los primeros en proponer esta significación). Tampoco hay pruebas internas a favor de que el autor tratara de hacer una referencia a la eucaristía, ya que no se mencionan el pan, el vino o las acciones de comer y beber. Más adelante analizaremos la referencia bautismal pero con ello no tratamos en modo alguno de sugerir que Jesús bautizara a sus discípulos mediante el lavatorio de los pies. Ni damos a entender necesaria-

mente que Jesús realizara el lavatorio de los pies como un símbolo del bautismo, pues tratamos únicamente de las intenciones del autor. En otros pasajes de Juan aparece el simbolismo sacramental en un segundo plano, como una reinterpretación de hechos o palabras de Jesús que poseen un significado primario y relacionado con el mismo ministerio. En consecuencia, si el lavatorio de los pies es un símbolo del bautismo, tendría que haber sido primariamente un símbolo de la muerte de Jesús. También analizaremos esta posibilidad.

Unidad de la escena

Estrechamente relacionado con el problema de si hay uno o más significados simbólicos en el lavatorio de los pies está el de si los vv. 1-20 constituyen una unidad original. Si el único significado del lavatorio de los pies es un ejemplo de humildad, la escena podría representar una combinación, nada extraña en Juan, de acción (1-11) y subsecuente interpretación mediante un discurso (12-20). Hirsch y Lohmeyer se cuentan entre los partidarios de la unidad, postura que ha sido defendida recientemente por Weiser, *art. cit.* Pero, si los vv. 6-11 constituyen otra interpretación del lavatorio de los pies, parece poco verosímil que ambas interpretaciones, una mediante un diálogo (vv. 6-11) y otra mediante un discurso (vv. 12-20), formaran desde siempre parte de la escena. Otro argumento en contra de la unidad es la indicación conflictiva, a que antes nos hemos referido, de si el significado del lavatorio de los pies será entendido únicamente en el futuro (v. 7) o puede ser comprendido ya (vv. 12, 17). Los partidarios de que se trata de una escena compuesta ofrecen explicaciones conforme a las diversas teorías de la composición de este evangelio (vol. I, 29ss). Veamos cómo aplican Bultmann y Boismard sus teorías a esta escena (cf. vol. I, 279-281).

Bultmann, 351-54, opina que el relato del lavatorio de los pies representa una fuente escrita especial que fue sometida a un proceso redaccional. En esta fuente, los vv. 4-5 iban originalmente unidos a los vv. 12-20, mientras que los vv. 7-11 fueron añadidos más tarde por el evangelista. En los versículos introductorios (1-3), en que aparecen ciertas repeticiones, sólo son originales parte del v. 1 y todo el v. 3; el resto del v. 1 era una introducción a la plegaria del cap. 17, mientras que el v. 2 era una glosa redaccional. Una crítica de esta postura puede verse en Groossouw, *art. cit.*

Boismard, *art. cit.,* piensa que no se trata de una redacción secundaria de un relato original, sino de dos relatos completos que han sido combinados. Da a estos dos relatos los títulos de «moralizante» y «sacramental», según que el lavatorio de los pies se interprete como símbolo de humildad o del bautismo. Cada uno de los dos relatos tiene una introducción, una descripción del lavatorio de los pies y una interpretación; a cada uno de ellos seguía un anuncio de la traición.

	Relato moralizante	*Relato sacramental*
Introducción	1-2	3
Lavatorio de los pies	4-5	4-5
Interpretación	12-15, 17	6-10 (11)
Anuncio de la traición	18-19	21-30

(Los vv. 16 y 20 se consideran redaccionales)

En opinión de Boismard, la interpretación «moralizante» del lavatorio de los pies es la original; en esto concuerda con Bultmann, Merx, Wellhausen, W. Bauer y muchos otros, mientras que Spitta y Richter estiman que la interpretación («sacramental») de los vv. 6-10 es la más original.

Personalmente opino que la reconstrucción de dos relatos propuesta por Boismard es demasiado sistemática. Por ejemplo, los vv. 21-30 parecen representar un material tradicional relacionado con la Última Cena, que posee paralelos en la tradición sinóptica; incluirlos como parte integrante de un relato *del lavatorio de los pies* parece artificial, especialmente si se admite que no hay razones convincentes para referirlo al relato «sacramental». Groussouw, *art. cit.,* ha criticado convincentemente el esfuerzo por hallar la introducción a los dos relatos en los vv. 1-3. Admitimos que hay un duplicado entre los vv. 1 y 3; pero si el v. 1 constituye una introducción distinta del v. 3, parece más plausible considerarlo como una introducción a todo el Libro de la Gloria. El acto supremo de amor a que alude el v. 1 es, como indica la alusión a «la hora», el acto de la pasión, la muerte, la resurrección y la ascensión. (El v. 1 no está tan estrechamente relacionado con los vv. 12-20 como sostiene Boismard, ya que estos versículos se refieren a un ejemplo de humildad y no mencionan explícitamente el amor.) El v. 1 com-

parte con el prólogo de este evangelio el tema de «los suyos», y del mismo modo que el prólogo es la introducción a todo el evangelio y al Libro de los Signos en particular, el redactor pudo introducir este versículo para recordar el Prólogo y para presentar el Libro de la Gloria. En este caso, los vv. 2-3 constituirían la verdadera introducción al lavatorio de los pies.

El único punto de la teoría de Boismard que cuenta con rotundas pruebas a su favor es la sugerencia de que hay una doble *interpretación* del lavatorio de los pies. La siguiente modificación de la teoría de Boismard pone de relieve el paralelismo de los vv. 6-11 con los vv. 12-20 como dos interpretaciones:

6-11		12-20
7	importancia de *entender* el lavatorio de los pies	12
8	importancia de lo que Jesús ha hecho: una herencia que deja o un ejemplo que ha de ser imitado	15
10a	efecto salvífico sobre los discípulos: la misma limpieza o la felicidad de quienes imiten su espíritu	17
[10b	pero no afecta a todos los discípulos	18a
11	la excepción es el traidor	18b-19]

(Hemos puesto entre corchetes las dos últimas líneas teniendo en cuenta la posibilidad de la tesis propuesta por Richter, 309, en el sentido de que 10b-11 no fueran originales, sino que se hubieran introducido como una imitación redaccional de 18-19.) Si en la actualidad tenemos juntas dos interpretaciones completas del lavatorio de los pies en la escena joánica, ¿cuál de ellas pertenece a la redacción original del evangelio? (lo cual no equivale a plantear la cuestión de cuál es la más antigua; en el vol. I, 40ss, sugerimos que el redactor pudo a veces añadir al evangelio unos materiales genuinamente antiguos). La misma forma parece sugerir que la primera interpretación (6-11) es más original. Ya hemos visto que, cuando en el curso de la redacción se ha añadido al evangelio otra unidad de material joánico, la tendencia dominante era a añadirlo al final de una sección en vez de interrumpir la unidad ya existente (cf. 3,31-36; 6,51-58; 12,44-50; también 15-16, *infra*). En el caso que estudiamos, los vv. 6-11 van ligados más estrechamente a la acción de lavar los pies que los vv. 12-20, que fácilmente pudieron ser añadidos. El diálogo de 6-10 no tiene otra posible refe-

rencia que el lavatorio de los pies, mientras que algunas de las sentencias contenidas en 12-20 son de carácter general y podrían adecuarse a otros momentos de la vida de Jesús. El mismo Boismard y otros autores, que consideran los vv. 16 y 20 como adiciones redaccionales, admiten que 12-20 es hasta cierto punto una colección de materiales misceláneos, dado su estrecho paralelismo con Mt 10 (cf. pp. 877-881, *infra*). Richter, *art. cit.*, ha llevado a cabo un interesante estudio de la relación existente entre los vv. 12-20 y las sentencias de los caps. 15-16. (Podemos comparar 13,16 con 15,15.20, sobre el tema del siervo y el amo; 13,18 con 15,16, sobre el tema de la elección de los discípulos por Jesús. Si Jn 13,16.20 se relaciona con Mt 10, lo mismo ocurre con Jn 15,18-16,2 [cf. p. 1.039, *infra*].) Más adelante sugeriremos (cf. pp. 899-900, *infra*) que los caps. 15-16 no formaban parte del discurso final en la primera redacción del evangelio, por lo que el paralelismo con ellos podría indicar que 13,12-20 no era la primera explicación del lavatorio de los pies. En la misma línea de razonamiento, el verbo *trōgein* del v. 18 relacionaría 13,12-20 con la interpretación *secundaria* del pan de vida en 6,51-58, el único pasaje de Juan, aparte del que comentamos ahora, en que aparece *trōgein* (cuatro veces).

La razón de que Boismard opine que los vv. 12-17 representan una interpretación del lavatorio anterior a la de los vv. 6-10 consiste, en parte al menos, en que este autor explica sacramentalmente los vv. 6-10. Hemos visto que, en general, las referencias sacramentales constituyen en Juan un estrato secundario de su simbolismo. En este caso sugerimos que la referencia al bautismo contenida en 6-10 es secundaria, semejante a la alusión, también secundaria, a la eucaristía en 6,35-50 (cf. vol. I, 547), y que en 6-10 hay una referencia primaria al lavatorio de los pies como acción simbólica y profética de la pasión y muerte de Jesús (así Hoskyns, 437; Richter, *art. cit.*). Al dignarse lavar los pies a sus discípulos, Jesús representa anticipadamente su humillación en la muerte, del mismo modo que María representó anticipadamente la unción de su cuerpo para la sepultura (12,1-8). El lavatorio de los pies es una acción en servicio de los demás y simboliza el servicio que Jesús rendirá al entregar su vida por los demás (cf. nota al v. 4); por eso afirma Jesús que el lavatorio de los pies es necesario para que los discípulos participen de su herencia (8) y que dejará limpios a los discípulos (10). Naturalmente, los discípulos no entenderán este simbolismo hasta que haya pasado «la hora» (7). Esta interpretación primariamente cristológica y sólo secundariamente sacramental de 6-10 es otra razón para

considerar estos versículos como más originales que 12-20, ya que concuerda mejor con la intención de este evangelio (20,31) insistir en lo cristológico más que en lo moral.

Resumimos nuestra postura con respecto a los vv. 1-20 como sigue:

el v. 1 es una introducción al Libro de la Gloria;

los vv. 2-11 son una unidad consistente en una introducción, el relato del lavatorio de los pies y la interpretación. El lavatorio de los pies es presentado como una acción profética que simboliza la muerte de Jesús en la humillación para salvar a los demás. En el texto se ha entreverado además un simbolismo bautismal secundario. Los vv. 2-10a aparecían en una primera redacción del evangelio; los vv. 10b-11 pueden ser una adición que se corresponde con 18-19, introducida cuando se añadieron los vv. 12-20;

los vv. 12-20 contienen otra interpretación del lavatorio de los pies, conocida en los círculos joánicos, en los que aquella acción era considerada como un ejemplo de humildad que debía ser imitado por otros. A esta interpretación se añadieron unos materiales misceláneos (vv. 16 y 20). Esta sección fue añadida a 2-10a probablemente al mismo tiempo que se añadieron los caps. 15-16 al cap. 14 para formar el discurso final.

COMENTARIO ESPECIAL
Versículo 1: Introducción al Libro de la Gloria

«La hora», tema del Libro de la Gloria (cf. p. 841, *supra*), traerá consigo la muerte de Jesús; con este versículo se afirma claramente que en la concepción joánica se acerca Jesús a la muerte como a un acto de amor hacia los que creen en él (cf. nota a «hasta el extremo»). También se afirma que esa muerte es una victoria, ya que es realmente un retorno a su Padre. (Funcionalmente, Jn 13-1 tiene alguna semejanza con Lc 9,51: «Cuando iba llegando el tiempo de que se lo llevaran, Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén.» En Lucas, estas palabras señalan el término del ministerio en Galilea y el comienzo del avance hacia la muerte que llevará a Jesús al cielo; les sigue el extenso discurso que dirige Jesús a sus discípulos cuando van de camino hacia Jerusalén.) Estas dos ideas del amor a los discípulos que deja atrás y del retorno al Padre se entremezclan hasta formar el *leit motiv* del Libro de la Gloria. Desde el versículo inicial subraya Juan que Jesús tenía conciencia de

todo lo que iba a sucederle, tema que se repite en el v. 3 y en 18,4; 19,28. Todo ello concuerda con lo que dijera Jesús en 10,18: nadie puede quitarle la vida hasta que él mismo decida entregarla por propia voluntad. Sobre la posibilidad de que 13,1 siguiera en algún momento a 10,42, cf. vol. I, 732.

Versículos 2-3: Introducción al lavatorio de los pies

Si interpretamos el lavatorio de los pies como una acción profética que simboliza la muerte de Jesús, al presentar la muerte de Jesús resulta que el v. 1 alude también al lavatorio de los pies, pero lo cierto es que los vv. 2-3 contienen una preparación más inmediata del lavatorio. Se menciona en el v. 2 la traición precisamente para que el lector conecte la acción que sigue con la muerte de Jesús. El mismo Jesús realiza esta acción simbólica de su muerte sólo una vez que se han puesto en juego las fuerzas que lo conducirán a la cruz. Hay un cierto duplicado entre los vv. 2 y 27 en cuanto al dominio que el diablo ha adquirido sobre Judas: el v. 2 dice que el diablo había metido en la cabeza a Judas (cf. nota) que entregara a Jesús, mientras que el v. 27 dice que Satanás había entrado en Judas. No se aparta Juan de la tradición al consignar dos menciones de Judas, una al comienzo de la cena y otra más adelante; cf. Mc 14,10-11, antes de la cena, y Mc 14,17-21, durante ésta. Pero ¿hay alguna progresión en las dos menciones joánicas, a semejanza de lo que advertimos en Marcos? Podríamos decir que el v. 2 se refiere a la etapa de los planes, mientras que en el v. 27 Satanás toma posesión de Judas, e inmediatamente después se consuma la traición. Boismard, sin embargo, estima que los dos versículos constituyen un duplicado y los asigna respectivamente a sus dos relatos diferentes. No podemos zanjar la cuestión, pero deseamos indicar que al hablar de «Satanás» en vez del «diablo» en el v. 27, es posible que en éste se esté utilizando otro vocabulario (cf. nota a 6,70). Lc 22,3, «entró Satanás en Judas Iscariote», se aproxima más al v. 27 en cuanto al vocabulario, pero por su situación concuerda más bien con el v. 2 (antes de la cena). Cf. vol. I, 782, acerca del valor relativo de las dos explicaciones joánicas de la deslealtad de Judas: víctima de la avaricia o instrumento de Satanás.

El v. 3 menciona que el Padre ha puesto todas las cosas en manos de Jesús. A ello se hizo alusión también durante el ministerio (3,35;

6,39; 10,29), por lo que no podemos pensar que aquí se trate de un poder especial que corresponda a Jesús por haber sido ya glorificado en «la hora». Boismard se sirve de este versículo para defender la significación bautismal del lavatorio de los pies; aduce Mt 28,18-19: «Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra... bautizándolos en nombre del Padre...» Sin embargo, en Juan la entrega de todas las cosas a Jesús no es tanto cuestión de autoridad universal como de misión salvífica. El lavatorio de los pies es una acción que simboliza la muerte de Jesús y que éste realiza porque sabe que tiene poder para salvar a otros y para dar su vida en cumplimiento de ese propósito.

El v. 3 afirma también que Jesús actuó como lo hizo porque sabía que había venido de Dios y que volvía a Dios. Es un nuevo indicio de que el lavatorio de los pies está relacionado con la muerte de Jesús. Que «había venido de Dios» se dice posiblemente para subrayar que era el *Hijo de Dios* dispuesto a someterse a la muerte, con lo que adquiere más fuerza el elemento de humillación visible en el lavatorio de los pies y en la muerte que éste simboliza. La insistencia en el conocimiento de Jesús (v. 3) nos recuerda la insistencia semejante del v. 1. Si es acertada nuestra explicación de que el v. 1 fue compuesto por el redactor como una introducción al Libro de la Gloria, pudo inspirarse en el v. 3 (del mismo modo que se inspiró en el Prólogo y en 15,13).

Versículos 4-5: el lavatorio

Los pies calzados únicamente con sandalias se manchaban fácilmente con el polvo de los caminos sin pavimentar, por lo que las normas de hospitalidad exigían que al huésped se ofreciera agua para que se los lavara él mismo. Pero, según nos dice el Midrash Mekilta sobre Éx 21,2, a un esclavo judío no se puede exigir que lave los pies a su dueño. Como muestra de devoción, sin embargo, los discípulos podían prestar ocasionalmente este servicio a su maestro o rabino. Parece que Jesús alude a esta costumbre en los vv. 13-14. En el lavatorio de los pies, por consiguiente, Jesús se humilla y adopta la forma de un siervo. Es como si llevara a la práctica las palabras de Lc 12,37: «Dichosos los criados si el amo al llegar los encuentra en vela... él se pondrá el delantal, los hará recostarse y les servirá uno a uno.» Es posible que además de considerarse un acto de humilde devoción, el lavar los pies se entendiera también como un acto de amor. Schwank, *Exemplum*,

señala el cap. 20 de *José y Asenath, un* escrito judío alejandrino compuesto probablemente entre los años 100 a.C. y 100 d.C. Cuando Asenath, prometida de José, se ofrece a lavarle los pies, José protesta, aduciendo que puede hacerlo una esclava. Asenath exclama llena de devoción: «Tus pies son mis pies... Ninguna otra deberá lavar tus pies» (20,1-5).

En el ritual del banquete pascual no hay ningún elemento que podamos comparar con el lavatorio de los pies, una acción que solía realizarse cuando se entraba en la casa, no en el curso de las comidas. El ritual de la Pascua prescribía un lavatorio de las manos después de la segunda copa, pero no hay pruebas de que la acción de Jesús fuera una variante de esta costumbre.

Versículos 6-11: interpretación del lavatorio de los pies (diálogo)

La clave para interpretar el simbolismo subyacente al lavatorio de los pies está en la conversación que mantienen Jesús y Pedro. Es difícil asegurar que, al formular su objeción, Pedro actuara como portavoz de todos los discípulos (como en 6,68) o que lo hiciera movido por un impetuoso impulso propio (como en 18,10; 21,7). Si bien la conversación tiene resonancias simbólicas, nada impide admitir el sentido obvio, a saber, que Pedro se sentía embarazado por el gesto de su maestro. La primera resonancia simbólica se escucha en el v. 7. Jesús está haciendo algo más que dar una lección de humildad que los discípulos pueden comprender fácilmente; lo que allí ocurre tiene implicaciones teológicas que sólo serán entendidas cuando haya pasado «la hora» (cf. 2,22; 12,16). Michl, 706, opina que el v. 7 significa simplemente que Pedro entenderá en toda su profundidad la humillación y el amor de Jesús, demostrados en el lavatorio de los pies, una vez que haya presenciado la muerte de Jesús. Sin embargo, para ser exactos, el v. 7 habla de comprender el lavatorio mismo de los pies, no el espíritu con que ha sido realizado.

El v. 8 tiene otra resonancia de significado más profundo: el lavatorio es tan importante que sin él un discípulo perdería su herencia con Jesús. Michl afirma que Jesús habla aquí de la importancia del amor. Pero una vez más hemos de entender que el texto no se refiere a la necesidad del espíritu demostrado en el lavatorio de los pies, sino a la nece-

sidad del mismo lavatorio. Más aún, Jesús no dice a Pedro: «Si no te dejas lavar» (una expresión en que se daría primacía a la participación de Pedro), sino «Si *yo* no te lavo los pies...», lo que supone una acción salvífica del mismo Jesús, no simplemente un ejemplo que deberá ser imitado. En contraste, el v. 17 carga sobre los discípulos el peso de la acción para que el lavatorio de los pies tenga su efecto.

El término «herencia» del v. 8 es significativo. La expresión griega *echein meros* puede significar simplemente «tener parte con», y parece que así la entiende Michl. Pero *meros* significa algo más que una simple participación, ya que *meros* (también *meris*) se emplea en los LXX para traducir el término hebreo *ḥēleq,* la palabra con que se describe la herencia otorgada por Dios a Israel (cf. P. Dreyfus, *Le théme de l'héritage dans l'Ancien Testament:* RSPT 42 [1958] 3-49). Cada una de las tribus, con excepción de Leví, habría de tener su «parte» en la tierra prometida, y ésa era la herencia que Dios le otorgaba (Nm 18,20; Dt 12,12; 14,27). Cuando Israel llegó a poner sus esperanzas en el más allá, la «parte» o «herencia» del pueblo de Dios se describió en términos celestes. El uso escatológico de *meros* para designar el premio eterno aparece constantemente en los escritos joánicos (Ap 20,6; 21,8; 22,19). Esta interpretación de *meros* en el v. 8 queda reforzada por el hecho de que Jesús habla de una herencia que ha de compartirse «conmigo». El tema de los discípulos unidos a Jesús en el cielo aparece en el discurso final (14,3; 17,24). A modo de una semejanza lejana, es interesante señalar que en el relato lucano de la cena se suscita la cuestión del puesto reservado a los discípulos en el reino futuro: «Comeréis y beberéis a mi mesa en el reino» (Lc 22,30). Recordemos también Lc 23,43: «Hoy estarás *conmigo* en el paraíso.»

Está claro, por consiguiente, que el lavatorio de los pies es algo que hace posible el que los discípulos compartan la vida eterna con Jesús. Ello se entiende mejor si tomamos el lavatorio de los pies como un símbolo de la muerte salvífica de Jesús. Grossouw, 131, compara la repulsa de Pedro en el lavatorio de los pies con su reacción negativa ante la primera predicción de los sufrimientos del Hijo del Hombre (Mc 8,31-33). Podríamos tener aquí la forma peculiar de Juan para insistir en que es preciso aceptar el escándalo de la cruz. Como argumento a favor de un simbolismo bautismal secundario del lavatorio de los pies podemos señalar que la idea de la herencia (*klēronomia,* no *meros*) se menciona en un contexto bautismal en el NT (1 Pe 1,3-4; Tit 3,7).

La narración prosigue en el v. 9 con un clásico malentendido joá-

nico (vol. I, 174 ss), pero es interesante ver cómo combina el autor esta técnica con un elemento de la característica impetuosidad de Pedro. Éste se ha ido al extremo contrario: si el lavatorio de los pies asegura compartir la herencia con Jesús, entonces cuanto más lavatorio, mejor. Este malentendido da a Jesús la oportunidad de indicar que el factor salvífico no está en la acción material de lavar, sino en lo que ésta simboliza (v. 10a). Dejando por un momento de lado la frase puesta entre corchetes del v. 10a, podemos analizar ahora el significado de la afirmación de Jesús: «Uno que se ha bañado no necesita lavarse más que los pies; está limpio todo.» Si «bañado» (cf. nota) se refiere al lavatorio de los pies, lo que Jesús querría decir a Pedro es que se ha equivocado al pensar que por aumentar la extensión de lo lavado crece también la herencia que compartirá con Jesús. Sólo el lavatorio de los pies es importante, precisamente porque simboliza la muerte de Jesús. Numerosos autores creen que Jesús deseaba vivamente impedir que los discípulos interpretaran esta acción como un mandato de practicar unas abluciones rituales del tipo que se conocían en el judaísmo, y por ello ven aquí una más de las polémicas contra las frecuentes abluciones que exigían los fariseos (W. Bauer, Lohmeyer; cf. Mc 7,1-5) o contra las de los esenios (Schlatter) o las que practicaban los discípulos de Juan (Baldensperger, Dodd, Schnackenburg).

El uso del verbo «bañar» en relación con el lavatorio es la prueba principal a favor de una interpretación bautismal secundaria del lavatorio de los pies. El verbo *louein* («bañar») y los emparentados con él pertenecen al vocabulario habitual del NT para hablar del bautismo. En Hch 22,16 dice Ananías a Saulo: «Ahora no pierdas tiempo: levántate, bautízate y lava tus pecados invocándolo a él.» Tit 3,5 proclama: «Nos salvó con el baño [*loutron*] regenerador y renovador, con el Espíritu Santo...» Cf. también 1 Cor 6,11; Ef 5,26; Heb 10,22, y la variante de Ap 1,5. Richter, *art. cit.*, 17, y *op. cit.*, 296-98, se muestra contrario a una referencia bautismal, afirmando que el bautismo no se describe en el pensamiento joánico en términos de limpieza, ya que es más bien la sangre de Jesús la que limpia (1 Jn 1,7; Ap 7,14). Sin embargo, la limpieza por el bautismo o por la sangre de Jesús no se excluyen mutuamente (cf. Heb 9,22 y 10,22; Tit 2,14 y 3,5). El hecho de que Juan no mencione explícitamente el aspecto purificatorio del bautismo no significa necesariamente que fuera desconocido este aspecto en la comunidad joánica. Lo cierto es que la purificación del pecado era una parte importante de las expectativas judías con respecto al baño escatológico

(vol. I, 257), por lo que difícilmente hubiera podido estar ausente de la idea cristiana del bautismo.

¿Qué pruebas externas hay a favor de la interpretación bautismal del lavatorio de los pies? Haring, *art. cit.*, documenta una firme adhesión patrística a la referencia bautismal, especialmente en Occidente, pero Richter, *op. cit.*, 1-36, argumenta que hemos de valorar cuidadosamente esa adhesión. Muchos de los Padres latinos que ven una alusión al bautismo en las palabras «Uno que se ha bañado no necesita lavarse [más que los pies]» lo hacen porque distinguen entre el *baño* (un bautismo de los discípulos que habría tenido lugar anteriormente, con Juan Bautista, por ejemplo) y el *lavatorio de los pies* (el perdón de los pecados posteriores). Entre los Padres más antiguos, sólo interpretan el lavatorio de los pies como un símbolo de la purificación bautismal Tertuliano, Cipriano, Afraates y Cirilo de Alejandría, e incluso la interpretación que dan no carece de ambigüedades. Por ejemplo, Tertuliano, *Tratado sobre el bautismo,* XII,3; SC 35:83, interpreta claramente el baño de Jn 13,10a como un bautismo previo, por lo que implícitamente no atribuye valor bautismal al lavatorio de los pies. Sin embargo, en el mismo escrito, IX,4; SC 35:79, Tertuliano cita entre los tipos neotestamentarios del bautismo el hecho de que Cristo «administró el agua a sus discípulos», en que con toda probabilidad se alude a que el Maestro (13,14) lavó los pies a los discípulos (si bien no puede excluirse del todo una posible referencia a 4,14). Hay, por consiguiente, algunas pruebas externas antiguas a favor del lavatorio como símbolo del bautismo, pero son mínimas.

Al repasar las pruebas patrísticas, hallamos la sugerencia de que el baño de 13,10a no es el mismo que el lavatorio de los pies. Algunos investigadores modernos piensan también de este modo. Jeremias, EWJ 49, cree que Jesús alude al baño ritual exigido antes de la Pascua por las leyes levíticas de purificación (Nm 19,19). Otros, como Fridrichsen, *art. cit.,* creen que el baño se refiere a algún tipo de acción espiritual, por ejemplo, a la purificación en virtud de la palabra de Jesús (15,3) y que ésta hace innecesario cualquier otro lavatorio, incluso el de los pies. Grossouw, *art. cit.,* señala que no se nos ha dicho que ya le hubieran sido lavados los pies a Pedro, pero se afirma que está limpio, igual que los demás. Sin embargo, esta interpretación parece reducir la conversación sobre el lavatorio en los vv. 6-8 a un contrasentido: si el lavatorio de los pies, una acción que simboliza la muerte de Jesús, no es el baño que purifica, ¿por qué insiste Jesús en que sin éste no podrá tener Pedro herencia con Jesús?

La inclusión de la frase «más que los pies» en algunos manuscritos del v. 10a está relacionada probablemente con este problema. La explicación más plausible es que un copista, ante la afirmación «Uno que se ha bañado no necesita lavarse», y no advirtiendo que el baño es el lavatorio de los pies, pensó que debía incluir una frase exceptiva para aclarar que Jesús no pretendía excluir el lavatorio de los pies al decir que no había necesidad de lavarse. De este modo, sin pretenderlo, ofreció a los teólogos posteriores una doctrina sacramental aún más rica, pues la frase se presta a ser interpretada en el sentido de la necesidad de la penitencia después del baño bautismal. W. Knox, *art. cit.,* tiene por auténtica la frase «más que los pies» (que pertenecería al evangelio, pero no a la tradición más antigua) y sugiere que Juan prevé aquí una purificación para los cristianos que son básicamente limpios, pero que han caído en pecados que no les quitan del todo su pureza bautismal (a diferencia de Judas, que realmente no está limpio). Knox recuerda la distinción de 1 Jn 5,16 entre pecados que no son de muerte y pecados que lo son. Esta teoría concuerda con la interpretación posterior que refiere la frase a la penitencia, pero pensamos que la adición de la frase por el copista se entiende mejor que su omisión.

La explicación más sencilla del lavatorio de los pies, por consiguiente, es que Jesús realizó esta obra servil para anunciar simbólicamente la necesidad salvífica de su muerte, que daría a los hombres la posibilidad de tener parte en su herencia y los limpiaría del pecado. Puede que el lector se haya planteado el problema de si realmente realizó Jesús esta acción de tan elevado simbolismo, ya que no tenemos nada que lo corrobore en los sinópticos. Barrett, 363, al igual que D. F. Strauss antes que él, ha sugerido que el lavatorio de los pies es una ilustración imaginaria y ficticia de la sentencia consignada en el relato de Lucas (22,27) sobre la Última Cena: «Vamos a ver, ¿quién es más grande, el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad? Pues yo estoy entre vosotros como quien sirve.» Sin embargo, en otros pasajes de este evangelio hemos visto ya que la genialidad del evangelista consiste en explicitar el significado teológico de lo que llegó hasta él por el cauce de la tradición, más que en inventarse ilustraciones. Y si en los círculos joánicos surgió una doble interpretación del lavatorio de los pies, ello significa que debía de ser antigua la tradición de aquel episodio. A los ojos modernos puede parecer poco plausible esta acción profética, pero podemos señalar acciones mucho más extrañas de Jeremías o Ezequiel para predecir la caída de Jerusalén.

También en la tradición sinóptica encontramos acciones proféticas de Jesús, como vemos en el relato de la maldición de la higuera estéril.

En los vv. 10b y 11 se da a entender claramente que Judas no ha experimentado ningún cambio con el lavatorio de los pies. Pedro protestó ante las intenciones de Jesús, pero luego aceptó rápidamente el lavatorio de los pies al advertirle Jesús sobre la finalidad salvífica de aquella acción. Pero el corazón de Judas (v. 2) ya estaba lleno de malos propósitos y por ello no se abrió al amor que Jesús le ofrecía. Muchos comentaristas han sugerido que los vv. 10b-11 son redaccionales y que, a diferencia de los vv. 2-10a, no forman parte del relato original.

Versículos 12-20: interpretación del lavatorio de los pies (en un discurso)

La segunda interpretación del lavatorio de los pies es que Jesús ha realizado ante sus discípulos una acción ejemplar que ellos deben estar dispuestos a imitar. El Maestro ha prestado a sus discípulos un servicio que a veces realizaban los discípulos para honrar a su maestro; los discípulos habrán de estar dispuestos a realizar actos de servicio semejantes unos en favor de otros. Que esta práctica se tomó en serio está atestiguado en 1 Tim 5,10, donde una de las cualidades que se exigen a las viudas para ser admitidas como tales es que hayan practicado la hospitalidad y hayan «lavado los pies de los santos». J. A. T. Robinson, 145, ha señalado las semejanzas que hay con la escena de Mc 10,32-45. En este pasaje, una vez que Jesús ha predicado su muerte, Santiago y Juan piden compartir su gloria. Jesús insiste en que primero habrán de compartir su destino y ser bautizados con su bautismo, y añade que el mayor tiene que ser como el que sirve, y que su propio servicio va a consistir en entregar la vida. En la escena de Marcos, por consiguiente, hay elementos de las dos interpretaciones del lavatorio de los pies. Es interesante el hecho de que Lc 22,24-26, paralelo de Mc 10,42-45, forme parte de la Última Cena. (Antes hemos llamado la atención sobre Lc 22,27 por sus semejanzas de tema con el lavatorio de los pies y sobre Lc 22,28-29 por sus semejanzas con la herencia de que se habla en Jn 13,8.) La forma del pasaje de Lucas no está tan claramente orientada hacia la muerte de Jesús como la del episodio de Marcos, pero tiene que ver con la traición de que será víctima Jesús. Es posible que Lc 22,24-29 represente una mezcla de la tradición sinóptica y de otra tradición semejante a la que aparece en Juan.

Incluso tomado como un ejemplo de humildad, el lavatorio de los pies no deja de tener alguna relación con la muerte de Jesús; así lo indicaría el contexto general. En consecuencia, 15,12-13, con su mandamiento de llevar el amor hasta la entrega de la propia vida por los demás, constituye un excelente comentario a lo que Jesús quiere decir en 13,15 cuando manda a sus discípulos «que hagáis vosotros lo mismo que yo he hecho».

Hemos de detenernos para estudiar el v. 16. Si bien guarda relación con el tema de los vv. 12-15, es probable que no formara parte originalmente de la interpretación del lavatorio de los pies. Podemos compararlo con los paralelos de la tradición sinóptica:

Jn 13,16: «Un criado no es más que su amo
ni un enviado más que el que lo envía.»
Mt 10,24-25: «Un discípulo no es más que su maestro
[ni un esclavo más que su amo].
Ya le basta al discípulo ser como su maestro
y al esclavo como su amo.»
Lc 6,40 «Un discípulo no es más que su maestro,
aunque, terminado el aprendizaje, llegará a ser como su maestro.»

Es obvio que Juan está más cerca de Mateo. (La línea entre corchetes del texto de Mateo falta en la VL y VS^{sin}. ¿Se produjo una omisión de los copistas para armonizar con Lucas o una adición para formar una cuarteta en que el segundo verso resultara semejante al cuarto?) Mientras que Juan carece de la comparación de Mateo entre el discípulo y el maestro, lo cierto es que en el v. 13 se habla del maestro; en el v. 13 se habla de «Maestro» y «Señor» [*kyrios* = amo], los dos oficios que aparecen en el pasaje de Mateo. En el v. 16 aparece por única vez en Juan *apostolos* (mensajero, enviado), mientras que en Mateo aparece también por única vez *apostolos* precisamente en el contexto de la comparación que ahora estudiamos (Mt 10,2; también *apostellein* en 10,5.16.40). Sobre la base de estas semejanzas ha argumentado Sparks, *art. cit.*, que el cuarto evangelista conocía el Evangelio de Mateo. En un estudio más reciente demuestra Dodd, *art. cit.*, que si realmente Juan copió a Mateo, no hay explicación lógica para las omisiones, ya que la comparación maestro/discípulo hubiera resultado más útil en relación con el lavatorio de los pies y el v. 13. Es más pro-

bable que la sentencia original de Jesús circulara en varias versiones y que los distintos evangelistas la consignaran independientemente. Sin embargo, hemos de advertir que Juan presenta numerosos paralelos con los materiales recogidos en Mt 10:

Jn 12,25	= Mt 10,39	(cf. vol. I, 808-811)
Jn 12,26	= Mt 10,38	(cf. vol. I, 811)
Jn 12,44	= Mt 10,40	(cf. vol. I, 829-30)
Jn 13,16	= Mt 10, 24-25	
Jn 13,20	= Mt 10,40	(cf. *infra*)
Jn 15,18-16,4a	= Mt 10,17-25	(cf. p. 1.039, *infra*)

Ambos evangelios parten de una colección común de materiales que cada uno de ellos utiliza a su manera.

El v. 17 es la última referencia al lavatorio de los pies, cuya explicación comenzó en el v. 12. Ambos versículos insisten en que los discípulos pueden comprender ya el lavatorio de los pies como ejemplo de humildad (en contraste con el v. 7). La bienaventuranza joánica del v. 17 (cf. nota) puede compararse, en cuanto al tema, con las bienaventuranzas recogidas en Lc 11,28: «Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (cf. Jn 12,47) y en Mt 24,46: «Dichoso el tal empleado, si el amo, al llegar, lo encuentra cumpliendo con su obligación.» Cf. también Mt 7,24. En el v. 17, «lo» (plural *tauta*) es probablemente una referencia general al lavatorio de los pies y la lección que entraña. Sin embargo, suponiendo que el relato joánico de la Última Cena contuvo alguna vez una institución de la eucaristía (quizá conservada parcialmente en 6,51-58; cf. vol. I, 564), entonces el *tauta* y el *poiein* («poner en práctica, hacer») del v. 17 podrían compararse con el mandato eucarístico de Lc: «Haced esto [*touto poieite*] en memoria mía» (22,19).

Ambas interpretaciones del lavatorio de los pies (vv. 6-10 y 12-17) terminan con una referencia a la única excepción que hay entre los discípulos, el que no se ha sentido afectado por lo que Jesús ha hecho. (Sin embargo, aparte de servir de conclusión a la escena del lavatorio de los pies, los vv. 18-19 sirven también de transición a los vv. 21-30, la sección siguiente, en que se tratará de modo más directo la traición de Judas. Richter, *op. cit.*, 308-9, defiende enérgicamente que la conexión entre 18-19 y 17 no es original, que 18-19 seguía en otro tiempo a 10a y que su reinserción en el lugar actual dio ocasión a la inserción redac-

cional de 10b-11). En los vv. 11 y 18 hace saber Juan que Jesús tenía plena conciencia de que Judas se había vuelto irrevocablemente contra él. Sin embargo, en el v. 18 se nos dice por qué aceptó Jesús esta traición: porque la Escritura tenía que cumplirse. La misma explicación se dio en 12,38ss a propósito de la negativa que el pueblo judío opone a Jesús.

El recurso a Sal 41,10(9) pudo tener carácter tradicional entre los primeros cristianos, ya que se cita implícitamente este pasaje en Mc 14,18: «Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar: *uno que está comiendo [esthiein] conmigo.*» (De 14,21: «El Hijo del Hombre se va, *como está escrito de él»,* se deduce que Marcos tenía conciencia del trasfondo escriturístico de lo que estaba ocurriendo.) La cita implícita de Marcos se hace eco de la redacción del salmo en los LXX; la cita explícita de Juan se aproxima más al TM que a los LXX (cf. nota a «El que come de mi pan»). Estamos de acuerdo con Dodd, *Tradición* *, 56-57 (contra Freed, OTQ 92), en que Juan utiliza el salmo independientemente de Marcos. En concreto podemos señalar el uso de *trōgein* («comer») en Juan, que también lo utiliza en 6,51-58. ¿Se trataría de un nuevo indicio de que 6,51-58 estuvo alguna vez en el mismo contexto que 13,12-20? Si aceptamos la forma breve de la institución de la eucaristía en Lucas, la sentencia «Esto es mi cuerpo» habría de ir seguida inmediatamente por «la mano del que me entrega está en la mesa a mi lado» (Lc 22,19a y 21). Véase también la estrecha relación entre eucaristía y traición en 1 Cor 11,23. No sería, por consiguiente, ilógico asociar la referencia joánica a la traición, «El que come de mi pan me ha puesto la zancadilla», con una sección eucarística como 6,51: «El pan que voy a dar es mi carne, para que el mundo viva». En cualquier caso, 13,18 es el único pasaje del relato joánico de la última cena en que se habla de que se ha comido pan.

El versículo siguiente del salmo dice así: «Pero tú, Señor, apiádate de mí y haz que *me levante.*» El versículo siguiente de Juan se refiere a creer en Jesús, que dice «YO SOY», pero esa fe sólo es posible después de la crucifixión y la resurrección: «Cuando *levantéis* en alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que YO SOY» (8,28; sobre «levantar», cf. vol. I, 382). La predicación de la traición de Judas, acción con la que se inicia el proceso de la muerte y resurrección, servirá para que

* Se cita esta obra de Dodd según la edición española: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978).

los discípulos empiecen a creer en Jesús que ha sido elevado hasta su Padre. En el tema de la predicción del v. 19, Juan se aproxima mucho a lo que Dios proclama en Ez 24,24: «Y cuando suceda sabréis que yo soy el Señor», y en Is 43,10: «Vosotros sois mis testigos y mis siervos, a quienes *escogí* para que supierais y *creyerais que YO SOY* [*egō eimi*].»

En esta secuencia sobre Judas, el v. 20 parece extrañamente fuera de lugar. Richter, *art. cit.*, 26, sugiere con mucha imaginación que la traición de Judas podría haber provocado sospechas sobre los discípulos enviados por Jesús, por lo que el v. 20 trataría de asegurar su aceptación a los apóstoles. También resultan forzados los intentos de relacionar el v. 20 con el contexto general del lavatorio de los pies, por ejemplo, sugiriendo que se mantiene aquí el tema del servicio a los demás por amor. Una explicación más plausible podría ser que el v. 20, con paralelo en Mt 10,40, tenía anteriormente una relación más directa con el v. 16, que también tiene paralelo en Mt 10,24-25, y que cuando el v. 16 fue traído a este contexto, lo mismo se hizo con el v. 20. De ser esto cierto, el v. 16 habría sido encajado más directamente en la secuencia del lavatorio de los pies, mientras que el v. 20 sería añadido de manera más libre al final. Nótese que ambos versículos empiezan con la expresión «os aseguro» *(Amēn, amēn)* y que ambos tratan de la misión. El paralelo del v. 20 en Mateo dice así:

Jn 13,20: «Quien recibe a uno cualquiera que yo envíe,
me recibe a mí, y quien me recibe a mí, recibe al que
me ha enviado [*pempein*].»
Mt 10,40: «El que os recibe a vosotros, me recibe a mí,
y el que me recibe a mí, recibe al que me ha enviado
[*apostellein*].»

Con razón insiste Dodd, *art. cit.*, en que se trata del mismo *logion*, pero que se ha consignado independientemente en los dos evangelios; parece ser que hay otras combinaciones y variantes en Mc 9,37 (= Lc 9,48) y Lc 10,16.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye al final del apartado siguiente.]

47. *LA CENA. PREDICCIÓN DE LA TRAICIÓN* (13,21-30)

13 21 Dicho esto, Jesús, estremeciéndose, declaró: «Sí, os lo ase-
guro: Uno de vosotros me va a entregar.» 22 Los discípulos se miraban
desconcertados sin saber por quién lo decía. 23 Uno de ellos, el prefe-
rido de Jesús, estaba reclinado a la derecha de Jesús. 24 Simón Pedro le
hizo señas para que averiguase por quién lo decía. 25 Entonces él, apo-
yándose [sin más] en el pecho de Jesús, le preguntó: «Señor, ¿quién
es?» 26 Jesús le contestó: «Es ese a quien yo le voy a dar este trozo de
pan mojado.» Y, mojando pan en la salsa [lo tomó] y lo dio a Judas, hijo
de Simón el Iscariote. 27 Y en aquel momento, detrás del pan, entró en
él Satanás. Jesús le dijo entonces: «Lo que vas a hacer, hazlo ense-
guida.» (28 Ninguno de los que estaban a la mesa entendió por qué se
lo decía. 29 Como Judas tenía la bolsa, supusieron algunos que Jesús le
encargaba comprar lo necesario para la fiesta o dar algo a los pobres.)
30 Judas tomó el pan y salió inmediatamente. Era de noche.

24: *hizo señas;* 25: *preguntó;* 26: *contestó, tomó, dio;* 27: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

13,21. *Dicho esto.* Puede tratarse simplemente de una conexión redaccional. En lo que sigue nada hay que guarde necesariamente relación con el lavatorio de los pies o con su(s) interpretación(es).

estremeciéndose. Tarassein; cf. nota a 11,33.

declaró. Literalmente, «dio testimonio y dijo»; MTGS 156, indica que se trata de un semitismo (en Juan es más frecuente «respondió y dijo»). En esta sección hay posiblemente otros semitismos: un pronombre referido a un relativo en el v. 26 (ZGB § 201) y también la expresión «lo tomó» del v. 26: cf. nota. Wilcox, *art. cit.*, estudia ampliamente los semitismos.

23. *el preferido de Jesús.* El discípulo amado aparece en seis pasajes, todos ellos pertenecientes al Libro de la Gloria; cf. vol. I, 117ss.

estaba reclinado a la derecha de Jesús. Literalmente, «estaba reclinado sobre el seno de Jesús». ¿Cómo entiende Juan que están reclinados los comensales en la Última Cena? (Nota sobre «pies» en v. 5.) F. Prat, RSR 15 (1925) 512-22, ha estudiado las costumbres de los judíos contemporáneos de Jesús sobre la manera de sentarse a la mesa y los puestos honoríficos. Sugiere que en esta ocasión estaba dispuesta la mesa al modo de un *triclinium* romano, es decir, que había tres lechos adosados a tres lados consecutivos de una mesa cuadrada. Si Jesús estaba rodeado de los Doce, estarían colocados cinco discípulos en cada uno de los lechos laterales, mientras que Jesús y otros dos discípulos estarían en medio (lugar de honor), en la cabecera o *lectus medius.* Si bien era de esperar que el segundo puesto de honor al lado de Jesús sería a la derecha de éste (cf. Sal 110,1), Prat, 519, afirma que, teniendo en cuenta aquella disposición, estaría de hecho a la izquierda de Jesús. Sin embargo, en la descripción que hace el evangelio aparece que el discípulo amado queda a la derecha de Jesús, de forma que cuando echó la cabeza hacia atrás, la apoyó en el pecho de Jesús. (Teniendo en cuenta la tesis de que el discípulo amado era Juan, podemos recordar Mc 10,37, donde Santiago y *Juan* piden sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su gloria.) Quizá debamos imaginarnos a Judas recostado a la izquierda de Jesús, ya que éste lo tiene a su alcance para darle el bocado de pan. Como tesorero (12,6), es posible que se asegurase un (o *el*) puesto de honor entre los discípulos. Si entendemos el v. 24 en el sentido de que Pedro hizo señas al discípulo amado, pero sin pronunciar palabra (cf. *infra*), Pedro tendría que estar a cierta distancia de Jesús, lo que concordaría con el hecho de que no formule él directamente la pregunta. Dado que estaba a la vista del discípulo amado, es probable que tengamos que figurárnoslo reclinado en el lecho de la derecha, quizá en el puesto extremo, si es que fue el último al que Jesús lavó los pies (nota al v. 6). Es curioso que Prat sitúe a Pedro a la izquierda de Jesús y que suponga que hubo de alzarse para susurrar su pregunta al discípulo amado por encima del cuerpo de Jesús. Se han hecho reconstrucciones muy elaboradas para asignar sus puestos correspondientes a los restantes discípulos, pero todo ello es pura imaginación. Incluso la reconstrucción que proponemos es altamente especulativa.

24. *Simón Pedro le hizo señas.* K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957) 69, indica que en las comidas que celebraban los esenios y los sectarios de Qumrán (Josefo, *Guerra,* II,8,5; 132; 1QS 6,10) se podía hablar únicamente a tenor de un orden establecido. Basándose en esta analogía saca la conclusión de que el discípulo amado debía de hallarse en un lugar más honorífico que el de Pedro y que por ello le correspondía

hablar antes que éste. Sin embargo, la acción de Pedro puede entenderse más sencillamente si es que se encontraba a cierta distancia y no quería plantear aquella cuestión en alta voz. Suponiendo que el cuarto Evangelio depende del relato de los sinópticos, a los que además trata de modificar y en los que suelen hacer preguntas los discípulos sobre el significado de lo que dice Jesús, Loisy, 395, afirma que Juan ha «individualizado» la escena haciendo que Pedro sea el único que hace la pregunta. Pero si todo esto no es otra cosa que el fruto de una imaginación fantástica, ¿por qué no se contentó el evangelista con que hiciera la pregunta el discípulo amado sin complicar el cuadro al introducir también a Pedro? Es mucho más sensato pensar que el evangelista recoge aquí un recuerdo que le llegó a través de la tradición.

averiguase por quién lo decía. Hay muchas variantes textuales, pero las distintas lecturas pueden reducirse básicamente a dos: *a)* «preguntar quién era aquél de quien hablaba», que cuenta con el apoyo de P^{66}, Beza, Alejandrino, versiones copta y siríaca; *b)* «y le dijo: Di quién es sobre quien habla», apoyada por el Vaticano, la versión latina y Orígenes. La segunda lectura supone que Pedro estaba lo bastante cerca del discípulo amado como para hablarle (¿a qué vienen entonces las señas?) y que el discípulo amado lo sabía ya y podía decir a Pedro de quién hablaba Jesús (¿por qué había de preguntar en este caso el discípulo a Jesús?). Es casi seguro que la segunda lectura representa un malentendido del copista. Boismard, RB 60 (1953) 357-59, ha analizado todas las variantes. Sugiere que el original decía simplemente: «Simón Pedro le hizo señas» (así Crisóstomo). Los copistas amplificaron esta frase de dos maneras distintas, añadiendo unos *a)* «para que preguntara de quién estaba hablando» y otros *b)* «y le dijo: Di quién es». Para Boismard, las lecturas de los manuscritos que han llegado hasta nosotros representan distintas combinaciones de estas dos amplificaciones primitivas.

25. *apoyándose.* En algunos manuscritos aparece una forma más fuerte de la misma raíz verbal, que significa «recostándose».

[*sin más*]. El adverbio *houtōs* significa literalmente «tal como estaba» o «en consecuencia» (por las señas de Pedro) o «sin más». Cf. nota sobre «se sentó sin más», en 4,6. Lo omiten algunos testigos importantes.

26. *trozo de pan. Psōmion* («bocado») se ha utilizado en la cristiandad griega para designar el pan eucarístico, y de ahí que algunos investigadores hayan sugerido que Jesús dio en esta ocasión la eucaristía a Judas. Loisy y W. Bauer recurren a 1 Cor 11,29, donde se habla de la condenación de los que comen el cuerpo del Señor sin darle su valor, para explicar por qué Satanás entró en Judas después de que éste comiera el bocado (eucarístico). Pero, ¿es de suponer que el autor pretendiera que sus lectores interpretaran aquel bocado como el pan eucarístico, si no había descrito la institución? Ello sería posible únicamente en el caso dudoso de que hubiera decidido observar la

disciplina arcani, ocultando la institución a los extraños que pudieran leer su evangelio.

mojando pan en la salsa. La misma acción se describe en Mc 14,20 y en Mt 26,23, pero con vocabulario diferente. El relato de Juan parece independiente. Las referencias de Marcos y Mateo al pan mojado en la salsa preceden a la institución de la eucaristía mientras que la referencia de Lucas al traidor (22,21-23; Lucas no menciona el pan mojado en la salsa) sigue a la institución.

[*lo tomó*]. Lo omite una combinación de distintos manuscritos de mucho peso. Puede tratarse de un intento de armonización con una frase parecida del relato sinóptico de la institución eucarística («habiendo tomado» en Mt 26,26-27). Sin embargo, ZGB § 367, lo indica como posible ejemplo de una construcción redundante con verbo coordinado, frecuente en el uso semítico.

Simón el Iscariote. Lectura de los manuscritos más seguros en este pasaje, en contraste con 13,2.

27. *entró en él Satanás.* El mismo vocabulario aparece en Mc 5,12 y Lc 8,30 para hablar de los demonios que «entran» en alguien. Ésta es la única vez que se nombra a Satanás en Juan.

Jesús le dijo. Ello implica que Jesús sabe ya que Judas está decidido. Sobre el conocimiento que Jesús tiene del corazón del hombre, cf. 2,23-25.

Lo que vas a hacer. Literalmente, «lo que haces»; es posible que en este presente haya un matiz conativo (MTGS 63). Esta orden se parece a las palabras que Jesús dirige a Judas en Getsemaní, según una variante de Mt 26,50: «Amigo, haz [o hágase] aquello para lo que has venido.» Cf. W. Eltester, NTPat 70-91.

enseguida. Con esta palabra se traduce un adverbio en comparativo; puede tener el sentido menos fuerte de un simple positivo o ser intensivo («tan rápidamente como sea posible»); cf. BDF § 244[1].

28. *Ninguno de los que estaban a la mesa entendió.* Teniendo en cuenta el v. 26, es posible que deban exceptuarse el discípulo amado y Pedro. En los relatos sinópticos no se dice a los discípulos quién es concretamente el traidor, aparte de la descripción genérica de que es uno de los que comen del mismo plato que Jesús. (El dato de Mt 26,25, en el sentido de que Jesús respondió afirmativamente cuando le preguntó Judas si era él, es seguramente secundario; en todo caso, Mateo no indica que los demás lo oyeran.) Los discípulos no entendieron que Jesús se refería a Judas, y así lo confirma el hecho de que no supieran cuáles eran las intenciones con que Judas se acercó a Jesús en el huerto.

29. *tenía la bolsa.* Cf. nota a 12,6.

comprar lo necesario para la fiesta. Algunos investigadores, entre ellos Loisy, se han apoyado en estas palabras para probar que la última cena joánica, celebrada en jueves, no era una cena pascual, ya que aún no había sido comprado lo necesario para celebrarla (en contraste con Mc 14,12-16); de ahí que probablemente fuera la tarde del viernes cuando debía comerse la cena pascual. Pero en este caso, ¿por qué enviar a Judas de compras el jueves *por la noche,* si aún quedaba todo el viernes para hacerlas? Jeremias, EWJ 53, afirma que estas palabras encajan mejor con la cronología sinóptica, en que la tarde del jueves y el viernes constituyen el día de Pascua. Sugiere que las tiendas estarían abiertas el jueves por la tarde, a pesar de que ya había empezado la Pascua, pero que estarían cerradas durante el viernes (la fiesta) y el sábado. Lo que todos pensarían, por consiguiente, es que se encomendaba a Judas comprar lo necesario antes de que las tiendas cerrasen con motivo del «fin de semana».

dar algo a los pobres. Jeremias, EWJ 54, indica que era costumbre dar limosna a los pobres en la noche de Pascua.

30. *de noche.* La comida principal solía tomarse a última hora de la tarde, pero la cena pascual se hacía siempre de noche (Jeremias, EWJ 44-46). Parece confirmarse que la cena pascual se celebró de noche, por 1 Cor 11,23: «El Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, tomó un pan...» La mención de la «noche» y la «cena» (nota al v. 2), que comparten 1 Cor 11 y Jn 13, pero no los sinópticos, es utilizada por Wilcox, 144, 155, para sugerir que Pablo y Juan (también Jn 6) podrían reflejar una antigua tradición eucarística que no ha sido recogida en Marcos.

COMENTARIO

Después de realizar una acción profética en el lavatorio de los pies, Jesús pronuncia una profecía acerca del traidor. Esta profecía ha sido recogida también por los sinópticos, pero no hay pruebas reales de que Juan dependa del relato de éstos. Tanto Bultmann, 366, como Dodd, *Tradición,* 51-56, sostienen que el relato joánico se basa en una tradición independiente. Wilcox, 155-56, encuentra tres estratos de tradición combinados en los vv. 21-30, uno de los cuales se aproxima a Pablo (cf. nota al v. 30), mientras que otro aparece más cercano de la tradición propia de Marcos. El tercer estrato, que comprende el material peculiar de Juan, aparece sobre todo en los vv. 23-25 y 28-29. Nótese que si se suprimen estos versículos, queda una historia conse-

cutiva en que son comunes los semitismos (cf. nota sobre «declaró», v. 21). Wilcox, sin embargo, piensa que hay algunos indicios de fecha anterior en el estrato peculiar joánico. Los detalles de la escena de Juan que no pueden verificarse por los sinópticos son realmente de carácter dramático, pero plausibles.

El v. 21 menciona que Jesús se estremeció. El estremecimiento de Jesús en Juan está relacionado con la presencia de Satanás en la muerte, como vimos al estudiar la conmoción de Jesús con ocasión de la muerte de Lázaro (vol. I, 757). Un pasaje que tiene muchos puntos en común con 13,21 es 12,27, donde Jesús se siente conmovido ante la llegada de la hora. En el vol. I, 806, indicábamos que 12,27 tiene un paralelo en la escena sinóptica de la agonía en Getsemaní, cuando Jesús se entristece mientras espera la llegada de Judas dispuesto a entregarlo a sus enemigos. Tanto Jn 12,27 como la escena sinóptica del huerto parecen citar Sal 42,6(5): «¿Por qué te acongojas, alma mía [= escena sinóptica, Mc 14,34], por qué te me turbas [= Jn 12,27]?» Nótese que aquí (Jn 13,21) parece que Juan cita el versículo siguiente del mismo salmo: «Mi alma se acongoja.» (Por esto supone Boismard que Jn 12,23.27-29 pertenecía originalmente al contexto que ahora comentamos, y que estos versículos fueron trasladados al cap. 12 cuando se introdujeron los caps. 11-12 en el plan del evangelio; cf. vol. I, 732.) En cualquier caso, si 12,27 compartía con la escena sinóptica de la agonía la conmoción de Jesús ante la llegada de la hora, en 13,21, igual que en la escena sinóptica de la agonía, la negra sombra de la traición de Judas se abate sobre el alma de Jesús y le cubre de tristeza.

Las palabras de Jesús en el v. 21, «Os lo aseguro [= *Amēn, amēn*]: Uno de vosotros me va a entregar», aparecen (con un solo *amēn)* en Mt 26,21 y Mc 14,18, si bien Marcos añade «uno que come conmigo», palabras que, como ya hemos visto, tienen paralelo en Jn 13,18. Pero en lo que sigue ya no son tan estrechos los paralelos con los sinópticos. Todos los evangelistas coinciden en que los discípulos preguntaron a quién se refería Jesús, pero la pregunta se formula de manera distinta en Jn 13,22, Lc 22,23 y Mc 14,19 (= Mt 26,22). Marcos refiere que el primer pensamiento de cada uno de los discípulos fue que él mismo podía ser el traidor; en Lucas y Juan se preguntan en general los discípulos quién es el traidor. En Marcos hacen su pregunta directamente a Jesús; en Lucas se preguntan unos a otros; Juan tiene elementos de ambas formas (vv. 22 y 24).

Los incidentes descritos en los vv. 23-24 son peculiares de Juan. No es extraño, ya que se relacionan con el discípulo amado, y este evangelio pretende conservar su testimonio (19,35; 21,24). Esta primera descripción del discípulo amado contiene los elementos típicos de su proximidad a Jesús y su amistad con Pedro. Descansa en el seno de Jesús, del mismo modo que en 1,18 se dice del mismo Jesús que descansa en el seno del Padre. En otras palabras, este discípulo tiene con Jesús tanta intimidad como Jesús con el Padre. Se comprende que los investigadores hayan visto en la figura del discípulo amado el símbolo joánico del cristiano, ya que en 17,23 pedirá Jesús al Padre que los cristianos alcancen esa misma intimidad: «Yo unido con ellos y tú conmigo.» (Sin embargo, no hay realmente pruebas de que sea el símbolo de los *pagano*-cristianos, como sugiere Bultmann, 369.) Es posible que el motivo de que no se nos haya dicho nada anteriormente de este discípulo amado (sin embargo, cf. nota a los «dos discípulos» de 1,35) es que el evangelista deseara presentarlo como la antítesis de Judas, mostrando así el mejor y el peor extremo de la condición de discípulo. Pero Juan no se limita a presentar al discípulo amado como un puro símbolo carente de realidad histórica. Nada simbólico hay en las señas que le hace Pedro para que pregunte a Jesús quién es el traidor. Sobre la teoría de que es Juan hijo de Zebedeo, cf. vol. I, 121ss.

En Mc 14,20 (Mt 26,23), en respuesta a la pregunta de los discípulos, Jesús identifica al traidor como uno de los que están o han estado comiendo con él del plato común. Se alude al gesto de alargar el brazo para tomar un bocado de la fuente colocada en el centro. La palabra *psōmion,* «bocado», se refiere generalmente al pan, pero no siempre. Los que están interesados en el aspecto pascual de aquella comida sugieren que Juan está describiendo el gesto de mojar las hierbas en la salsa *ḥaroseth,* que corresponde al comienzo de la cena pascual, antes de servirse el plato principal con sus bendiciones del pan y de la tercera copa de vino (las bendiciones generalmente asociadas a la eucaristía; cf. Jeremias, EWJ 86-87). Obviamente, no es posible probarlo. Lo que Juan describe es un gesto elemental de la hospitalidad practicada en Oriente, como puede verse en Rut 2,14. Es posible que Jesús esté ofreciendo a Judas un gesto de especial aprecio, consistente en que el anfitrión elige del plato común un bocado exquisito y lo alarga al invitado al que quiere honrar. Pero este signo del afecto de Jesús, como el acto de amor que lo trajo al mundo, sólo consigue que Judas llegue definitivamente al momento decisivo del juicio (cf. 3,16-21). El hecho de que

acepte el bocado sin alterar sus planes de entregar a Jesús significa que rechaza a éste y elige a Satanás.

Observemos que sólo en Juan se dice que Jesús dio el bocado a Judas, si bien el relato de Mateo (como Juan, pero a diferencia de Marcos y Lucas) identifica precisamente en este momento a Judas como el traidor. Jn 13,27 concuerda verbalmente con Lc 22,3, donde se dice también que Satanás entró en Judas, pero, como ya hemos dicho, el pasaje lucano se aproxima más a Jn 13,2 por señalar la influencia diabólica que pesaba ya sobre Judas incluso antes de comenzar la comida. Hemos señalado la posibilidad de que Jn 13,2 y 13,27 sean un duplicado. Algunos han pensado en la posibilidad de que los vv. 27-29 sean una adición redaccional que interrumpe la secuencia de los vv. 26 y 30, pero un análisis más atento sugiere que sólo los vv. 28-29 son una adición y que el v. 27 ha de reconocerse como esencial a la narración (Bultmann, 366).

Se dice (v. 30) que a continuación de tomar el bocado Judas salió fuera. Se supone que acudiría a las autoridades para traicionar a Jesús, pues la próxima vez que aparezca (18,2-5) lo hará en compañía de guardias enviados por los sacerdotes y los fariseos para prender a Jesús. En la tradición sinóptica se habla de contactos entre Judas y las autoridades antes de la Última Cena (Mc 14,10-11), y Jn 13,2 concuerda probablemente con ello. Al hacer que Judas salga de la sala donde se celebra la cena únicamente después de que Jesús le haya dicho que lo haga, Juan subraya el dominio que Jesús tiene sobre su propio destino: nadie puede quitarle la vida a menos que él lo consienta (10,18). Ciertamente, una vez reconocida la irrevocabilidad de la malicia de Judas, Jesús le apremia a que ejecute sus planes. Esto nos trae a la memoria las palabras de Lc 12,50: «Tengo que ser bautizado con un bautismo, y no veo la hora de que se cumpla.»

Como ya hemos visto en las notas, J. Jeremias se sirve de los vv. 28-30 no sólo para corroborar su tesis de que la Última Cena joánica tiene características pascuales (cosa que admitimos), sino que realmente tuvo lugar en la fiesta de Pascua, es decir, en la noche con que daba comienzo el 15 de Nisán (a pesar de que está claro en Juan que el viernes aún no había comenzado la Pascua; cf. 18,28; 19,14). Pero esta prueba no deja de presentar ciertas dificultades. Si los vv. 28-29 son una explicación redaccional, no está claro si contienen una tradición genuina o una suposición redaccional. Si bien la afirmación de que «era de noche» puede tener una importancia cronológica, no cabe duda de

que el evangelista la incluyó con vistas a su dramática importancia teológica. No podemos estar seguros, por tanto, de la medida en que esos datos puedan contribuir a resolver el problema histórico.

Con la despedida de Jesús a Judas y la solemne aparición de Satanás en el drama, ha llegado la hora de las tinieblas (la noche). En los últimos días de su ministerio había advertido Jesús: «La noche se acerca» (9,4); «Uno tropieza si camina de noche, porque le falta la luz» (11,10). Judas es uno de aquellos que aprefirieron las tinieblas a la luz, porque sus acciones eran malas» (3,19). El «era de noche» de Juan equivale a las palabras de Jesús en Getsemaní que recoge Lucas (22,53): «Ésta es vuestra hora, la del poder de las tinieblas.» Pero aun en este momento trágico de la vida de Jesús en que le envuelven las tinieblas no falta la seguridad del Prólogo: «La luz brilla en las tinieblas, porque las tinieblas no la vencieron» (1,5). Si esta nota optimista era cierta en la situación que el primer pecado había causado en el mundo, también lo es en la noche de la pasión de Jesús. La larga noche que entonces descendió sobre la tierra habría de tener su aurora «el primer día de la semana, al amanecer, cuando aún estaba oscuro, María Magdalena fue al sepulcro» (20,1).

BIBLIOGRAFÍA

M.-E. Boismard, *Le lavement des pieds (Jn, XIII, 1-17):* RB 71 (1964) 5-24.

F.-M. Braun, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre (Jean, XIII, 4-10):* RB 44 (1935) 22-33.

C. H. Dodd, *Some Johannine «Herrnworte» with Parallels in the Synoptic Gospels:* NTS 2 (1955-56) esp. 75-78 sobre 13,16, y 81-85 sobre 13,20. Recogido en *La tradición en el cuarto Evangelio,* pp. 335-38 y 343-347.

A. Fridrichsen, *Bemerkungen zur Fusswaschung Joh 13:* ZNW 38 (1939) 94-96.

P. Grelot, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds,* en *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac; París 1963), 1,75-91.

W. K. Grossouw, *A Note on John xiii 1-3:* NovT 8 (1966) 124-31.

N. M. Haring, *Historical Notes on the Interpretation of John* 13:10: CBQ 13 (1951) 355-80.

W. L. Knox, *John 13. 1-30:* HTR 43 (1950) 161-63.
N. Lazure, *Le lavement des pieds:* «Assemblées du Seigneur» 38 (1967) 40-51.
E. Lohmeyer, *Die Fusswaschung:* ZNW 38 (1939) 74-94.
J. Michl, *Der Sinn der Fusswaschung:* «Biblica» 40 (1959) 697-708.
G. Richter, *Die Fusswaschung Joh 13, 1-20:* MüTZ 16 (1965) 13-26. Resumen en inglés en TD 14 (1966) 200-5.
—*Die Fusswaschung im Johannesevangelium* (Ratisbona 1967).
J. A. T. Robinson, *The Signficance of the Foot-washing:* NTPat 144-47.
B. Schwank, *Exemplum dedi vobis. Die Fusswaschung (13,1-17):* SeinSend 28 (1963) 4-17.
—, *Einer von euch wird mich verraten (13,18-30):* SeinSend 28 (1963) 52-66.
H. F. D. Sparks, *St John's Knowledge of Matthew: The Evidence of Jo. 13, 16 and 15, 20:* JTS n.s. 3 (1952) 58-61.
H. von Campenhausen, *Zur Auslegung von Joh 13, 6-10:* ZNW 33 (1934) 259-71.
A. Weiser, *Joh 13, 12-20 -Zufügung eines späteren Herausgebers?:* BZ 12 (1968) 252-57.
M. Wilcox, *The Composition of John 13:21-30,* en E. E. Ellis y M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica* (Edimburgo 1969), 143-56.

48. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

OBSERVACIONES GENERALES

El problema de dividir en partes el Libro de la Gloria (cf. p. 842, *supra)* no presenta, hablando en general, tantas dificultades como el de la división del Libro de los Signos. Esta diferencia queda perfectamente ilustrada en un artículo sobre la estructura de este evangelio por D. Deeks, NTS 15 (1968-69) 107-29; mientras que el análisis de la estructura de Juan por Deeks en cuanto a los caps. 1-12 difiere en muchos detalles del que hemos propuesto en el vol. I, 179-181 (que parece desconocer), ambos hacemos un análisis casi idéntico de Jn 13-20. El único problema importante que plantea la estructura del Libro de la Gloria es la división del extenso discurso que abarca, con breves interrupciones ocasionales, desde 13,31 hasta 17,26. El origen, composición y división de este último discurso requiere una extensa discusión.

En el Libro de los Signos advertíamos la tendencia de Juan a narrar primero el signo realizado por Jesús y a consignar seguidamente un discurso que servía para interpretar el signo, por ejemplo, los caps. 5, 6 y 9. En el Libro de la Gloria se invierte este esquema. El discurso final expone el significado y las implicaciones de la mayor entre todas las obras de Jesús, concretamente, su retorno al Padre; pero en este caso el discurso precede a lo que trata de explicar. La razón de este cambio de esquemas es fácil de entender: sería demasiado violento interrumpir la acción de la pasión, muerte y resurrección, mientras que colocar tan extenso discurso después de la resurrección iría contra el sentido de culminación que ésta posee. Por otra parte, conforme a la psicología que rige la presentación del evangelista, y dado que la pasión y muerte de Jesús afectarán a sus discípulos, es preciso que éstos se encuentren preparados mediante la explicación y el consuelo que Jesús les prodiga. (Más adelante nos detendremos en la posibilidad de que el evangelista se guiara por una tradición más antigua sobre un discurso pronunciado por Jesús en la Última Cena.)

Pero el discurso final no es simplemente un discurso más con el que se interpreta un signo. La muerte y resurrección de Jesús desbordan la categoría de signo para entrar en el ámbito de la gloria, porque Jesús abre ahora a los hombres el acceso a las realidades celestes significadas en los milagros del ministerio. En consonancia con ello, el último discurso participa de la gloria de «la hora» y supera en nobleza y majestad incluso a los más solemnes discursos del ministerio. Los últimos de éstos iban frecuentemente dirigidos a un auditorio hostil («los judíos») y se pronunciaron sobre un trasfondo de repulsa por el mundo. Pero en su último discurso Jesús habla a «los suyos» (13,1), por los que está dispuesto a entregar la vida; tan intenso es su amor (15,13). El Jesús que habla aquí se sitúa más allá del tiempo y del espacio; es un Jesús que se halla realmente ya en camino hacia el Padre; su preocupación es no dejar solos a los que creen en él, pero que han de permanecer en el mundo (14,18; 17,11). Aunque habla durante la última cena, lo hace ya en el fondo desde el cielo; si bien los que le escuchan son sus discípulos, las palabras de Jesús van dirigidas a los cristianos de todos los tiempos. El último discurso de Jesús es su testamento final, destinado a ser leído después de su muerte. Pero no es éste como otros testamentos, que son las palabras recogidas por escrito de hombres que ya han muerto y no pueden hablar; independientemente de la cuestión de si se trata de *ipsissima verba* de Jesús, el último discurso ha quedado transformado a la luz de la resurrección y en virtud de la venida del Paráclito, que lo convierten en un discurso vivo pronunciado no por un hombre que ya ha muerto, sino por un hombre que posee la vida (6,57) para que llegue a todos cuantos lean este evangelio.

A la vista de todo ello, se ha dicho, y con razón, que el discurso final se entiende mejor cuando pasa a ser tema de piadosa meditación y que el análisis científico no hace realmente justicia a esta obra genial. Del mismo modo que un cuadro famoso pierde toda su belleza cuando es analizado por partes al microscopio, también el estudio necesario de la composición y las partes del último discurso pueden impedirnos en algún momento caer en la cuenta de que se trata de una pieza maestra. Habremos de señalar su monotonía estilística, sus repeticiones, las perspectivas confusas y la casi irreconciliable variedad de expectativas acerca de la presencia de Jesús junto a sus discípulos después de la resurrección. Pero nada de esto impedirá al lector reconocer que el discurso final de Jesús es una de las más grandiosas composiciones de la literatura religiosa. El que habla aquí lo hace como ningún otro hombre ha sido capaz de hablar.

El discurso como obra compuesta

No puede caber duda de que los capítulos que componen el último discurso no estuvieron siempre unidos. Ya en Lucas advertimos la tendencia a incorporar a la Última Cena materiales que pertenecen propiamente a la etapa del ministerio (compárese Lc 22,24-26 con Mc 10,42-45). La eucaristía cristiana, que rememoraba la última cena, ofrecía una oportunidad para predicar y enseñar; el uso de esta ocasión para reunir unas sentencias tradicionales de Jesús pudo afectar a la narración de la última cena en sí. Esta tendencia se advierte especialmente en el cuarto Evangelio; el hecho de que el ministerio público fuera constantemente descrito como un encuentro con gentes que no creían o que creían sólo a medias, pudo dar mayor fuerza a la tendencia a reunir las palabras destinadas a los creyentes en el Libro de la Gloria, en el que Jesús se entretiene con «los suyos». El discurso final, en consecuencia, está compuesto de diversos materiales que encajan mejor en un ambiente en que Jesús habla a sus discípulos.

Enumeraremos los detalles que nos hacen dudar de la fluidez lógica de este discurso y que delatan el carácter artificial de su actual organización:

a) Las palabras de 14,30-31 («Ya no hay tiempo para hablar [largo] con vosotros... ¡Levantaos, vámonos de aquí!») indican claramente el final de un discurso y el momento en que Jesús se levanta de la mesa. Sin embargo, Jesús sigue hablando durante otros tres capítulos; hasta 18,1 no parece que se produzca realmente la marcha.

b) Una parte del discurso no concuerda con otra. En 13,36 pregunta Simón Pedro: «Señor, ¿a dónde vas?:» Sin embargo, en 16,5 se queja Jesús a los discípulos: «No me preguntáis ninguno: «"¿A dónde vas?"»

c) En el discurso final hay duplicados y repeticiones. Más adelante ofrecemos un cuadro (I) de los paralelos entre 13,31-14,31 y 16,4b-33. Estas repeticiones son difíciles de explicar si se supone que ambas secciones eran originalmente partes consecutivas del mismo discurso.

d) Algunos materiales que aparecen en el discurso final se parecen mucho a otros que los sinópticos sitúan en el ministerio público. Sobre los paralelos entre 15,18-16,4a y Mt 10,17-25,

cf. p. 1.039, *infra.* Por supuesto, la localización de esos materiales por los sinópticos no es necesariamente más original, pero la diversidad de localizaciones sugiere que al menos una parte de estos materiales no siempre estuvo asociada a la Última Cena.

e) Algunos materiales del discurso, como la parábola alegórica de la vid de 15,1-6, no tienen una conexión necesaria con el tema de la partida de Jesús, que es característico del último discurso (cf. p. 1.001, *infra).*

f) La diversidad de enfoques teológicos que advertimos en el último discurso resulta más difícil de explicar si suponemos que todas las sentencias fueron pronunciadas en la misma ocasión. Las diferentes expectativas acerca de cómo retornará Jesús son un buen exponente de esta dificultad; cf. pp. 918-19, *infra.*

Diversas teorías acerca de la composición del discurso

¿Cómo llegó a adoptar su forma actual el último discurso, si originalmente no constituía una unidad? En cuanto al problema enunciado anteriormente en a) se ha sugerido una solución muy conservadora. Algunos han propuesto que Jesús abandonó realmente la sala en que había cenado, a continuación de las palabras consignadas en 14,30-31 y que el resto del discurso fue pronunciado de camino hacia el huerto de Getsemaní, al otro lado del Cedrón (18,1). Sus alusiones a la vid y los sarmientos se las habría sugerido la contemplación de los viñedos que cubrían las laderas por las que se desciende hasta el valle del Cedrón, y la advertencia de 15,6 («un sarmiento... los recogen, los echan al fuego y los queman») vendría sugerida por la vista de las hogueras en que los viñadores quemaban los sarmientos. Esta opinión tan romántica, que supone un escenario al que no hay referencias, ha sido casi universalmente abandonada hoy. No sólo es incapaz de resolver los restantes problemas que plantea el último discurso, sino que ni siquiera hace justicia a 18,1, donde se dice que únicamente después de las palabras del cap. 17 *salió* Jesús.

Mediante una reordenación se ha tratado de resolver los problemas *a)* y *b).* Si se trasladan 14,30 y 31 al final del discurso, estos versículos se convierten naturalmente en una conclusión perfecta para todo el

conjunto. Si 16,5 se coloca delante de 13,36, desaparece la aparente contradicción. Bernard, por ejemplo, propone la siguiente reordenación: 15; 16; 13,31-38; 14; 17. Moffatt está sustancialmente de acuerdo, pero coloca al principio el medio versículo 13,31a, mientras que a la luz de 14,31 sugiere que el cap. 17 fue pronunciado por Jesús estando de pie, antes de abandonar la sala. Bultmann propone una reordenación distinta: 17; 13,31-35; 15; 16; 13,36-38; 14. Ya hemos expresado nuestras dudas acerca del reordenamiento como solución adecuada para las dificultades que presenta el cuarto Evangelio (vol. I, 29-33). Pero si se nos objeta que el discurso final constituye un problema aparte y que el reordenamiento es en este caso una verdadera solución, habrá que explicar también cómo se produjo la secuencia actual con sus supuestos desplazamientos y cómo pudo ocurrir que la evidente falta de ilación no provocara la preocupación del redactor final. Si decimos que un redactor del siglo I puso erróneamente unos fragmentos desplazados en el orden actual, ¿podemos suponer en serio que no advirtió que 14,30-31 indicaba un final y que no se podía dejar este fragmento en mitad del discurso? Por otra parte, de nada sirve la reordenación para resolver los problemas que hemos enumerado en los apartados *c)* a *f)*, por lo que en el mejor de los casos sería únicamente una solución parcial.

Muchos piensan hoy que el discurso final está compuesto de discursos más breves independientes, o incluso de sentencias aisladas, algunos de los cuales habrían sido pronunciados por Jesús en otra ocasión. Pero dentro de esta postura general hay un amplio espectro de teorías, que van desde las más radicales a las más conservadoras. En uno de los extremos, varios investigadores sugieren que el evangelista desarrolló su discurso sobre la base de unas pocas sentencias auténticas de Jesús, tomadas de la tradición sinóptica; el resto sería un comentario compuesto por el evangelista. Bultmann adopta una postura distinta: el esqueleto del discurso procede de la primitiva fuente de los Discursos de revelación, de origen gnóstico y no cristiano (vol. I, 34; sobre la reconstrucción bultmanniana de estos materiales prestados cf. Smith, 30-34). En el otro extremo, los comentaristas conservadores proponen que el discurso final está compuesto por un discurso pronunciado palabra por palabra en la Última Cena y por otros discursos que también palabra por palabra habría pronunciado Jesús en distintas ocasiones. Por ejemplo, W. J. P. Boyd, «Theology» 70 (1967) 207-11, sugiere que el contexto original de Jn 14-17 es posterior a la resurrec-

ción, ya que estos capítulos responden al género literario de «conversaciones de Jesús con sus discípulos después de la resurrección». Más específicamente, J. Hammer, «Bibel und Kirche» 14 (1959) 33-40, piensa que los caps. 14-16 representan lo que Jesús comunicó cuando se apareció después de la resurrección a quinientos hermanos (1 Cor 15,6), mientras que el cap. 17 habría sido pronunciado por Jesús en su aparición final inmediatamente antes de subir al cielo. Hammer trata de resolver un problema real, en concreto, el extraño uso de los tiempos verbales en el discurso, especialmente en el cap. 17, en que Jesús parece referirse en pasado a su retorno al Padre, como si ya hubiera sucedido (17,11, literalmente, «Ya no estoy en el mundo»). Algunas secciones del discurso final tienen un estilo que hace pensar en un momento posterior a la resurrección, y así se refleja en el hecho de que las iglesias griega, siria y latina, en sus liturgias antiguas, acostumbraran a leer perícopas de este discurso en el tiempo después de Pascua. Sin embargo, la solución de Hammer peca de simplista y no responde al agudo problema planteado en el apartado *c)*.

Pensamos, en líneas generales, que la crítica literaria obliga a juzgar inverosímil la tesis de que el discurso final esté formado, en parte notable al menos, por discursos completos pronunciados en otras ocasiones y trasladados simplemente al marco de la Última Cena. Los bloques más importantes de materiales incluidos en el discurso final como unidades completas tomadas de otros contextos son, a nuestro juicio, la parábola alegórica de 15,1-6 y la unidad que trata del odio del mundo a los discípulos de 15,18-16,4a, si bien la última contiene adiciones para adaptarla a su actual situación. Por otra parte, la atmósfera que comparten todas las secciones del discurso significa que todos los materiales que hayan podido ser tomados de otros contextos han sido reelaborados y unificados con los materiales que tradicionalmente pertenecían al contexto de la Última Cena. No podemos excluir la posibilidad de que algunas de las sentencias independientes incorporadas al último discurso se transmitieran originalmente en un contexto posterior a la resurrección, pero estimamos que el recurso habitual a esta posibilidad es una solución inadecuada al problema de la peculiar perspectiva temporal del discurso. En el último discurso hay distintos puntos de vista temporales: unas veces Jesús mira hacia adelante, hacia su partida y unión con el Padre; otras veces enfoca estas realidades como pasadas. Pero los ejemplos de esta segunda perspectiva no son necesariamente sentencias pronunciadas después de la resurrección,

sino que más bien representan injerencias del punto de vista temporal del autor. Desde la perspectiva del evangelista, el retorno de Jesús al Padre se había producido mucho tiempo atrás; tanto él como sus lectores vivían en una época en que Jesús había retornado junto a los hombres a través del Paráclito. Puesto que el evangelista presenta en su obra a un Jesús que habla a los hombres, su punto de vista ha pasado a convertirse en parte del contexto histórico. Dodd, *Interpretación*, 398 *, describe de este modo la situación: «Toda esta serie de discursos, incluyendo diálogos, monólogos y la plegaria conclusiva, se concibe como situada en el momento de la culminación. Ciertamente, el contexto dramático es el de "la noche en que iba a ser entregado", con la crucifixión en perspectiva. Pero en sentido real es el Cristo resucitado y glorioso el que habla.»

Las distintas partes del último discurso se formaron probablemente del mismo modo que otros discursos joánicos (cf. vol. I, 41ss; etapa segunda): algunas sentencias tradicionales de Jesús dirigidas a sus discípulos, conservadas en diversos contextos, se unieron en forma de discurso continuado en torno a un tema concreto; estas unidades se elaboraron ulteriormente en composiciones más extensas. A veces es posible detectar todavía las suturas entre estas unidades diferentes, por ejemplo, entre 14,1-4 y 14,6ss. Es posible que los temas orientadores de las distintas composiciones estuvieran constituidos por núcleos de material que desde su primitiva formación estaban ya asociados al contexto de la Última Cena. Es cierto que en Marcos y Mateo no hay ninguna tradición de un discurso pronunciado por Jesús durante la cena, pero Lc 22,21-38 contiene una colección poseucarística de sentencias, algunas de las cuales pudieron pertenecer originalmente a este contexto. Más aún, los sinópticos recogen la tradición de una plegaria dirigida por Jesús a su Padre en Getsemaní, que corresponde a la plegaria que Juan coloca al final del discurso. Al analizar Jn 6 (vol. I, 548, 500), veíamos que mientras los sinópticos sólo contienen leves rastros de una explicación a propósito de la multiplicación de los panes, Juan incluye un discurso explicativo completo. El mismo fenómeno podría darse aquí. En todo caso, unos temas adaptados al contexto de la Última Cena (la partida y el retorno; un legado de mandamientos y amor; la intercesión ante el Padre) matizaron y modificaron todas las demás

* Citamos según la edición española de esta obra: *Interpretación del Cuarto Evangelio* (Madrid. Ed. Cristiandad, 1978).

sentencias tradicionales que se incluyeron en el contexto actual. De este modo se formaron *varios discursos finales independientes,* que luego serían combinados para componer el último discurso tal como nosotros lo conocemos. Estos discursos finales independientes nos dan la clave para entender la sección 13,31-17,26.

Las secciones del último discurso
(cf. Contenido, pp. 847-849, *supra*)

Proponemos lo que sigue a la luz de la teoría sobre la composición de este evangelio expuesta en el vol. I, 40-47, etapas 34-5. La primera, o al menos una de las más antiguas formas escritas de este evangelio (etapa 3) contenía probablemente un discurso final consistente en una introducción (13,31-38) y unas palabras finales de Jesús a sus discípulos, sustancialmente iguales a lo que hoy es el cap. 14. Este discurso final concluiría con una señal para dar por terminada la cena en 14,31. Sin embargo, no podemos estar seguros de que todas las sentencias que actualmente aparecen en 13,31-14,31 formaran parte de este primitivo discurso final, ya que pudieron producirse algunas modificaciones de este material cuando el evangelista llevó a cabo su propia redacción del evangelio (etapa 4) o en el curso de la redacción final (etapa 5). Sin embargo, este primer discurso final constituye sustancialmente la primera sección del último discurso definitivo. Llamamos la atención sobre el hecho de que, al igual que Dodd, consideramos 13,31-38 como la parte introductoria de la primera sección más que como una introducción a todo el discurso (caps. 14-17). Esta otra postura es la de numerosos investigadores (Lagrange, Schneider, Barrett). Nos ocuparemos detalladamente de esta cuestión en las pp. 926-27, *infra.*

Al primitivo discurso final el último redactor añadió otros materiales del mismo tipo. Pero no se sintió autorizado a reelaborar la obra del evangelista, por lo que no alteró el final del cap. 14, sino que se limitó a añadir nuevas unidades al discurso que ya formaba parte del evangelio. Los materiales de estos discursos añadidos no son necesariamente de calidad inferior o posteriores a los contenidos en la primera sección; recuérdese que en nuestra teoría sobre la composición del evangelio hemos insistido en que el redactor incorporó materiales genuinamente joánicos, algunos de ellos antiguos, otros procedentes del mismo evangelista, pero que por la razón que fuere no se incluyeron durante las etapas tercera y cuarta de la composición.

La adición más extensa es lo que hoy constituye la segunda sección del discurso final (caps. 15-16), una colección de materiales más amplia que la contenida en la primera sección. Los materiales de la segunda sección son muy diversos y pueden distinguirse en ellos tres subdivisiones: a) *Primera subdivisión:* 15,1-17. Contiene una parábola alegórica sobre la vid y los sarmientos (15,1-6), acompañada de una explicación cuyos rastros aparecen ahora en 15,7.16. Pero esta explicación ha sido adaptada al contexto de la Última Cena mediante la adición de los temas de la partida, que forman el bello conjunto de 15,7-17. El tema dominante es el amor que debe unir a los discípulos con Jesús y entre sí. b) *Segunda subdivisión:* 15,18-16,4a. El tema dominante es aquí el odio del mundo a Jesús y a los discípulos. Este material se tomó en gran parte de un cuerpo de tradiciones independientes sobre la persecución futura, muy semejante a la tradición que recogen Mt 10,17-25 y el discurso escatológico de los sinópticos (Mc 13 y par.). c) *Tercera subdivisión:* 16,4b-33. Es estrechamente paralela, en contenido y organización, a la versión del discurso final que tenemos en 13,31-14,31. Analizaremos esta semejanza en un cuadro, pero podemos adelantar que esta subdivisión es la única parte de la segunda sección que presenta interrupciones a cargo de los discípulos, rasgo que aparece también en la primera sección. En consecuencia, sólo esta subdivisión, igual que la sección primera, contiene referencias a una situación en que el auditorio de Jesús está formado por los discípulos en torno a una mesa; en la primera y segunda subdivisiones de la sección segunda sólo hay un discurso seguido que Jesús dirige a los discípulos, sin indicación alguna del escenario.

Quizá extrañe al lector que tratemos las tres partes a), b) y c) como subdivisiones de un mismo discurso (sección segunda) en vez de estudiarlas como discursos diferentes. La razón es que, si bien estas unidades tienen orígenes distintos, ha intervenido un verdadero esfuerzo redaccional para unificarlas. El tema de la elección de los discípulos de a) se prolonga en b); cf. 15,16 y 19. Al tema del amor en a) corresponde el tema del odio en b). El tema de la oposición del mundo en b) prepara el terreno para la presentación del Paráclito como acusador del mundo en c).

Si nos fijamos en la tercera sección del discurso final, la gran oración del cap. 17, nos encontramos con un conjunto perfectamente estructurado. Si hay aquí materiales de origen diverso, lo cierto es que han sido elaborados más armoniosamente que en cualquier otra sec-

ción o subdivisión del discurso. El cap. 17 es la oración de Jesús en la hora de su retorno al Padre; el redactor demostró no carecer de genialidad al decidir que fuera al final del discurso. La cadencia y el lirismo del discurso llevan a un clímax perfecto; cualquier otra unidad que hubiera sido introducida en este lugar hubiera roto la tensión. Por supuesto, al situar la plegaria al final del discurso, el redactor pudo tener en cuenta el esquema tradicional que vemos en los sinópticos, que recogen la oración de Jesús al Padre (en Getsemaní) inmediatamente antes del arresto. Algunos rasgos de la tradición sinóptica sobre esta plegaria (Mc 14,35-36) tienen paralelos en Juan: la invocación, «Padre»; el tema de «la hora»; el tema de la conformidad con la voluntad del Padre (Jn 14,31).

Para concluir nuestro estudio de las secciones que contiene el último discurso de Jesús, podemos comparar nuestros resultados con los que se desprenden de dos posturas muy distintas ante el problema. Zimmermann, *art. cit.*, encuentra una diferencia de temas en los caps. 13-14 y 15-16, respectivamente; los caps. 13-14 se refieren a la partida de Jesús, mientras que los caps. 15-16 tratan de la presencia permanente de Jesús junto a sus discípulos. Zimmermann piensa en dos discursos; el de los caps. 13-14 se sitúa en la perspectiva del período que precede a la partida de Jesús, mientras que los caps. 15-16 adoptan el enfoque del período siguiente, cuando Jesús ya está junto al Padre. Jesús pronuncia la oración del cap. 17 en calidad de Paráclito celeste o intercesor ante el Padre, que hace de abogado en favor de los suyos que todavía están en el mundo. Richter, *art. cit.*, detecta dos corrientes temáticas en el material que estudiamos. La primera es el tema cristológico o soteriológico, en que Jesús realiza la salvación cumpliendo la voluntad de su Padre; su muerte en la cruz lo acredita como Mesías y Salvador. La atmósfera es apologética y confesional, y se subraya la fe en Jesús como Mesías, a fin de responder a las objeciones de los de fuera y a la vez confirmar la fe vacilante de los de dentro. Teniendo en cuenta que este tema responde a la declaración de intenciones formulada en 20,31, el evangelista mismo es el autor de aquellas partes de la escena de la Última Cena en que aparece (13,2-10.21-33.36-38; 14; 17,1-5). El segundo tema, obra destacada del redactor, tiene carácter parenético o de exhortación moral: Jesús entrega su vida en una muerte por amor a los suyos; su ejemplo ha de ser imitado. No se trata ahora primariamente de una invitación a la fe, sino al amor y a una vida conforme a los mandamientos. Este tema, en armonía con 1 Juan, es pro-

pio de los siguientes pasajes: 13,1.12-20.34-35; 15-16; 17,6-26. Es característico de una etapa más avanzada en la evolución de la comunidad joánica, que ya estaba doctrinalmente más estabilizada. Nótese que tanto en la teoría de Zimmermann como en la de Richter, la sustancia de 13,31-14,31 se atribuye a un discurso o a una etapa de la composición diferentes de los representados por la sustancia de 15-17. Ambos autores admiten que en los dos conjuntos de materiales se adoptan perspectivas distintas.

Relación especial entre 13,31-14,31 y 16,4b-33

Una vez estudiadas las tres secciones principales del último discurso, fijemos nuestra atención en la relación existente entre la primera sección y la tercera subdivisión de la segunda sección. El adjunto cuadro I demuestra el marcado paralelismo que hay entre los versículos de ambas unidades. En cuanto a los paralelos generales, advertimos que la estructura general es aproximadamente la misma. Ambas unidades comienzan con el tema de la partida inminente de Jesús. Aparecen inmediatamente la cuestión de a dónde va y la tristeza de los discípulos. Cada unidad contiene dos pasajes relativos al Paráclito; en ambas se promete que los discípulos volverán a ver pronto a Jesús y se habla del amor del Padre a los discípulos; en ambas se asegura a los discípulos en nombre de Jesús que cuanto pidan les será concedido. En ambas es interrumpido Jesús por las preguntas de los discípulos y surge el tema de la infidelidad de éstos para con Jesús durante la pasión. Por otra parte, hay algunas secciones de cada unidad que no tienen paralelo en la otra, y a ello se refiere el cuadro II.

En el vol. I, 27ss, hemos analizado el fenómeno de los discursos duplicados en Juan; aquí nos hallamos verosímilmente en uno de esos casos. Los mismos temas e incluso las mismas sentencias han sido predicadas, recogidas y puestas por escrito en dos colecciones diferentes que corresponderían a dos períodos distintos de la historia de la tradición joánica o a diferentes círculos de la comunidad joánica. Ya hemos visto cómo este mismo proceso se refleja en 5,19-25 y en 5,26-30, así como en 6,35-50 y en 6,51-58.

¿Cuál es la colección más antigua? Quizá no sea posible dar una respuesta definitiva. Sobre la base de la conclusión consignada en 14,30-31, ya hemos sugerido que 13,31-14,31 representa sustancial-

mente el discurso contenido en la primera redacción del evangelio (etapa 3, quizá con algunas adiciones redaccionales en la etapa 4), y que 16,4b-33 fue añadido junto con el resto de los caps. 15-16 por el redactor final (etapa 5). Pero hemos de insistir una vez más en que ello no significa que los materiales de 16,4b-33 sean necesariamente posteriores, ya que la tarea del redactor consistía en recopilar unos materiales joánicos de todos los períodos, antiguos y tardíos. (Lagrange, 399, 434, piensa que 16,4b-33 está menos desarrollado que 14,1-31.) Las dos colecciones recogen sentencias de Jesús derivadas de tradiciones antiguas y desarrollos posteriores. En consecuencia, habrá que compararlas versículo por versículo, pero teniendo en cuenta que no siempre será posible establecer qué es lo más antiguo en cada uno de los versículos. Por ejemplo, muchos investigadores sugerirán que los pasajes sobre el Paráclito del cap. 14 son anteriores a los del cap. 16 porque en 14,16.26 es el Padre el que envía el Paráclito, mientras que en 16,7 es Jesús el que lo hace. (Sin embargo, ¿es tanta la diferencia entre que el Paráclito sea enviado por el Padre *en nombre de Jesús* o que sea Jesús el que envíe el Paráclito?) Aplicando el mismo argumento, sin embargo, habría que atribuir prioridad a 16,23-24 (el Padre concederá lo que le pidan los discípulos) sobre 14,13-14 (Jesús hará lo que pidan los discípulos). Y con respecto a otra comparación, ¿cómo establecer si 16,5 (ninguno de los discípulos pregunta a dónde va Jesús) es anterior a 13,36 y 14,15 (Pedro pregunta a dónde va Jesús; Tomás dice que no saben a dónde va Jesús)?

Dejando aparte la cuestión de cuál de estas dos colecciones es la más antigua, optamos por mantener que, si representan unos discursos finales formados independientemente en los distintos círculos joánicos y en distintas épocas, pueden servirnos de guías muy valiosas para determinar qué tipos de materiales son más originales en el contexto de la Última Cena. Los investigadores han intentado algunas veces aislar este tipo de material sirviéndose de diversos criterios. Dodd, *Interpretación*, 391-400, ha intentado, por ejemplo, distinguir en el actual último discurso: I) materiales que tienen paralelos en los sinópticos, y II) materiales peculiares de Juan. Seguiremos este método, prestando especial atención a los ejemplos tomados de las dos colecciones que ahora estamos analizando.

I) Los materiales del último discurso joánico que tienen paralelos y semejanzas en los sinópticos pueden dividirse según que los paralelos aparezcan: A) en los relatos sinópticos de la Última Cena y Getsemaní,

CUADRO I: PARALELOS ENTRE 16,4b-33 Y 13,31-14,31

13,31-14,31	16,4b-33	OTROS PARALELOS PERTINENTES
14,28: «Habéis oído lo que he dicho, que me voy para volver. Si me amarais, os alegraríais de que me vaya con el Padre.»	5-7: «Ahora ya me vuelvo con el que me envió... Porque os he dicho esto la tristeza os abruma... os conviene que yo me vaya.»	
13,36: «Le preguntó Simón Pedro: "Señor, ¿a dónde vas?"» 14,5: «Tomás le dijo: "Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo, pues, podemos saber el camino?"»	5: «No me preguntáis ninguno: "A dónde vas?"»	
14,1: «No estéis agitados.» También 14,27.	6. «La tristeza os abruma.»	
14,15-17: *Primer pasaje sobre el Paráclito.*	7-11: *Primer pasaje sobre el Paráclito.*	15,26: «Os (lo) enviaré de parte del Padre.»
14,16: «El Padre os dará otro Paráclito.» 14,26: «El Paráclito que os enviará el Padre en mi nombre.»	7: «Os lo enviaré.»	
14,17: «El mundo no puede recibirlo.»	8: «Probaré al mundo que hay culpa.»	
14,12: «Yo me voy [*poreuesthai*] con el Padre.»	10: «Me voy [*hypagein*] con el Padre.» También v. 28 con *poreuesthai.*	
14,30: «Está para llegar el príncipe de este mundo.»	11: «El príncipe de este mundo ha salido condenado.»	12,31: «Ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera.»
14,30: «Ya no hay tiempo para hablar [largo] con vosotros.»	12: «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora.»	
14,26: *Segundo pasaje sobre el Paráclito.*	13-15: *Segundo pasaje sobre el Paráclito.*	
14,26: «El Paráclito, el Espíritu Santo, que os enviará el Padre en mi nombre.» 14,17: «El Espíritu de la Verdad.»	13: «Cuando él venga, el Espíritu de la verdad.»	15,26: «Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad.»
14,26: «El os lo enseñará todo» (14,6: dice Jesús: «Yo soy el camino y la verdad».)	13. «Os irá guiando en la verdad toda.»	El discurso escatológico de los sinópticos (Mc 13,11: Mt 10,20): El Espíritu («de vuestro Padre») hablará por los discípulos cuando sean llevados a juicio.
(14,10: dice Jesús: «Las palabras que yo os digo no las digo como mías».)	13: «No hablará en su nombre.»	

PARALELOS ENTRE 16,4b-33 Y 13,31-14,31

13,31-14,31	16,4b-33	OTROS PARALELOS PERTINENTES
14,26: «(Él) os irá recordando todo lo que yo [mismo] os he dicho.»	13: «(Él) comunicará lo que le digan y os interpretará lo que vaya viniendo.»	15,26: «Él será testigo en mi causa.»
14,19: «De aquí a poco el mundo no me verá más; vosotros sí me veréis.»	16: «Dentro de poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver.»	
14,18: «Volveré.»	*No hay paralelos reales en otros pasajes, con la posible excepción de 22: «Cuando volváis a* verme.»	
14,20: «Aquel día.»	23: «Ese día.» También 26.	
14,14.13: «Cualquier cosa que me pidáis alegando mi nombre la haré. Lo que pidáis alegando mi nombre, lo haré yo.»	23-24: «Si algo pedís al Padre, él os lo dará en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre. Pedid y recibiréis.»	15,7: «Pedid lo que queráis, que se cumplirá.» 15,16: «lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dará.» Cf. pp. 959-61, sobre los paralelos en los sinópticos.
No se menciona la alegría, sino la paz (14,27).	24.: «Para que vuestra alegría sea completa.»	15,11: «para que compartáis mi alegría y así vuestra alegría sea total». 17.13: «para que los inunde mi alegría».
14,25: «Esto es lo que tenía que deciros.»	25: «Os he hablado.»	15,11: «Os he dicho esto.» También 16.4, *infra.*
14,9: «Quien me ve a mí está viendo al Padre.»	25: «Hablaros del Padre claramente.»	
Cf. *supra,* sobre 14,14.13.	26: «Pediréis en mi nombre.»	Cf. *supra,* sobre 15,16.
14,21: «Al que me ama, lo amará [*agapan*] mi Padre.» 14,23: «Uno que me ama hará caso de mi mensaje. Mi Padre lo amará [*agapan*].»	27: «El Padre mismo os quiere [*philein*], porque vosotros ya me queréis.»	
14,12: "Yo me voy con el Padre.»	28: «Me vuelvo con el Padre.» Cf. *supra,* sobre 10.	

PARALELOS ENTRE 16,4b-33 Y 13,31-14,31

13,31-14,31	16,4b-33	Otros paralelos pertinentes
	No hay verdaderos paralelos para 29-31 en otros pasajes, si bien en el cap. 14 hay un esquema parecido de interrupción por los discípulos.	No hay interrupciones en las demás partes del discurso final (caps. 15 y 17).
13,38: a Pedro: «Antes que cante el gallo me habrás negado tres veces.»	32: «¡Cuando se acerca la hora... de que os disperséis cada uno por su lado...!»	En Mc 14,27-31 (Mt 26,31-35) se han unido los equivalentes de los dos pasajes joánicos.
14,29: «Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que... tengáis fe.» 14,27: «"Paz" es mi despedida.»	33: «Os he dicho estas cosas para que gracias a mí tengáis paz.»	16,1: «Os dejo dicho esto para que no se venga abajo vuestra fe.» 16,4: «Os lo dejo dicho para que cuando llegue [su] hora os acordéis de mi aviso.»
	33: «En el mundo tendréis apreturas.»	15,18-16,4a: Sobre el odio del mundo a los discípulos y la persecución de que éstos serán objeto.
14,27: «No estéis agitados ni tengáis miedo.»	33: «Pero, ánimo.»	
14,30: «El príncipe de este mundo... no tiene poder sobre mí.»	33: «Yo he vencido al mundo.»	12,31 *supra*. También 1 Jn 5,4-5.

CUADRO II: SECCIONES DE 13,31-14,31 QUE CARECEN DE PARALELOS EN 16,4b-33

13,31-14,31	Paralelos en otros lugares del discurso final	Otros paralelos pertinentes (En Jn, salvo que se indique otra cosa)
13,31-32: Glorificación del Hijo del Hombre.	17,1-5: Glorificación del Hijo.	11,4: Glorificación del Hijo [de Dios]. 12,23.27-28: Glorificación del Hijo del Hombre.
13,33: «Me queda muy poco que estar con vosotros.»		7,33-34; 12,35.
13,33: «Hijitos míos.»		Frecuente en 1 Jn (2,1.12.28; etc.)
13,33: Tema de buscar a Jesús (y no encontrarlo) y de la imposibilidad de ir a donde va él.		7,33-34; 8,21.
13,34-35: Nuevo mandamiento del amor mutuo.	15,12-13.17.	1 Jn 2,7; 3,11; 4,21.
14,1b-4: Jesús marcha a preparar un lugar; luego volverá para llevar consigo a los discípulos.	17,24: «Donde yo estoy, quiero que estén ellos también conmigo.»	
14,6-11: Jesús es el camino, la verdad y la vida. 7: Conocer a Jesús es conocer al Padre. 9: Ver a Jesús es ver al Padre. 10: «Yo estoy con el Padre y el Padre conmigo.» 10: Las cosas que dice Jesús no son suyas. 10: El Padre está con Jesús realizando sus obras. 11: «Creed[me] por las obras mismas.»	 17,21.	 8,19. 12,45. 10,38. 12,49. 5,19. 10,37-38.
14,12: El que crea realizará obras aún mayores, combinado con el tema de pedir y recibir en los vv. 13-14.		Mc 11,23-24: El que cree moverá montañas (combinado con el tema de pedir y recibir).
14,15: Amar a Jesús y guardar sus mandamientos.	15,10.14.	1 Jn 2,3; 3,24; 5,3: guardar sus mandamientos.

SECCIONES DE 13,31-14,31 QUE CARECEN DE PARALELOS EN 16,4b-33

13,31-14,31	Paralelos en otros lugares del discurso final	Otros paralelos pertinentes (En Jn, salvo que se indique otra cosa)
14,17: El Espíritu de la verdad «Vive ya con vosotros y está entre vosotros.»		1 Jn 2,20.27: La unción del Santo «permanece en vuestros corazones». No hay necesidad de otros maestros. También 2 Jn 2.
14,20-21: «Yo estoy con el Padre, vosotros conmigo y yo con vosotros», además de los temas de guardar los mandamientos y del amor.		1 Jn 3,24; 4,11-13.
14,24: El mensaje de Jesús no es suyo, «sino del Padre que me envió».	7,16.	
14,29: «os lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda tengáis fe.»	13,19.	
14,31: «Amo al Padre y cumplo exactamente su encargo. ¡Levantaos, vámonos de aquí!»	Getsemaní: Mc 14,36-42.	

o B) en otros lugares de los sinópticos. En cuanto a A), podrá servir la lista de paralelos consignada en p. 861; los números 2-7 son aplicables aquí, y con excepción del número 3, los paralelos están tomados de 13,31-14,31 o de 16,4b-33. A esta lista añadiremos otros tres paralelos entre Juan y la escena de Getsemaní:

- La oración de Jesús en Jn 17,1 y Mc 14,36.
- La conformidad entre la voluntad de Jesús y la del Padre en Jn 14,31 y Mc 14,36.
- Las palabras «¡levantaos, vámonos de aquí!» en Jn 14,31 y Mc 14,42.

En cuanto a B), pueden proponerse los siguientes paralelos y semejanzas:

- La persecución de los discípulos: Jn 15,18-16,4a (también 16,33); Mt 10,17-25; Mc 13,9-13 (discurso escatológico).
- La mención del Paráclito, en cuanto que dará testimonio a través de los discípulos (Jn 15,26-27), es paralela a la mención del Espíritu Santo que hablará a través de los discípulos cuando éstos den testimonio (Mt 10,20; Mc 13,9-11).
- El tema de pedir y recibir (cf. pp. 959-60, *infra*).
- El ideal de Jn 15,13 («dar la vida por los que se ama») es paralelo a Mc 10,45: «El Hijo del Hombre... ha venido para dar su vida en rescate por todos.»
- La promesa joánica del retorno de Jesús (14,3.18-19; 16,22) se parece vagamente por su tema a las predicciones sinópticas de la resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10,34).
- El tema apocalíptico de la venida del Hijo del Hombre, que aparece en los sinópticos, parece ser reinterpretado en términos de escatología realizada en Juan (cf. comentario a 14,2-4).
- La declaración de Jesús como el único que procede de Dios (16,30) tiene un lejano parecido con la declaración de Pedro en Mc 8,29; sin embargo, en Jn 1,41-42; 6,68-69 hay mejores paralelos.

Resulta difícil valorar estas semejanzas entre Juan y los sinópticos. Sirven, desde luego, para demostrar que en Juan se han utilizado materiales tradicionales, pero aún resulta más difícil servirse de estas seme-

janzas para determinar los temas que originalmente correspondían al contexto de la Última Cena. Sólo los enumerados en A) pueden ser útiles en este sentido, y es interesante advertir que la mayor parte de estos paralelos se dan en 13,31-14,31 o en 16,4b-33, unidades de las que hemos sugerido que son clave en el último discurso. En cuanto a los paralelos consignados en B), hemos de señalar que las tres últimas semejanzas con materiales de Jn 13,31-14,31 y 16,4b-33 son muy débiles, mientras que las semejanzas anteriores con materiales de Jn 15 son más fuertes. Ello se debe probablemente a que 15,1-16,4a es una composición en que se han utilizado ampliamente materiales que en su origen no estaban relacionados con la Última Cena.

II) También podemos establecer una división en los materiales peculiares de Juan que no tienen paralelos en los sinópticos:

A) Materiales comunes a 13,31-14,31 y 16,4b-33. Cf. cuadro I.
B) Materiales contenidos sólo en una de las dos colecciones, pero con paralelos en otros lugares del discurso final. Cf. cuadros I y II.
C) Materiales que aparecen sólo en una de las dos colecciones, pero con paralelos en otros lugares de los escritos joánicos, por ejemplo, en los discursos del Libro de los Signos o en las cartas joánicas. Cf. cuadro II.
D) Materiales que se encuentran únicamente en una de las dos colecciones y que carecen de paralelos joánicos, por ejemplo, la afirmación de que Jesús habla ahora claramente y sin figuras de lenguaje (16,29).

No hay modo de establecer científicamente si los materiales de D) pertenecen originalmente a la Última Cena, mientras que los materiales de C) tienen obviamente menos probabilidades que los de A) y B) de pertenecer originalmente a este contexto. Si suponemos que el evangelista o un redactor tomó un núcleo pequeño de materiales originalmente relacionados con la Última Cena y los amplificó hasta formar con ellos un discurso, resultaría verosímil la adición y readaptación de unos materiales tomados de discursos pertenecientes a la etapa del ministerio. Boismard sostiene, por ejemplo, que 14,6-11 es posterior, en cuanto a composición, a los materiales paralelos contenidos en la forma más antigua del cap. 8. Sugiere asimismo (RB 68 [1961] 519-20) que en 14,15-23 se ha reelaborado a fondo un material anterior por influjo de 1 Juan.

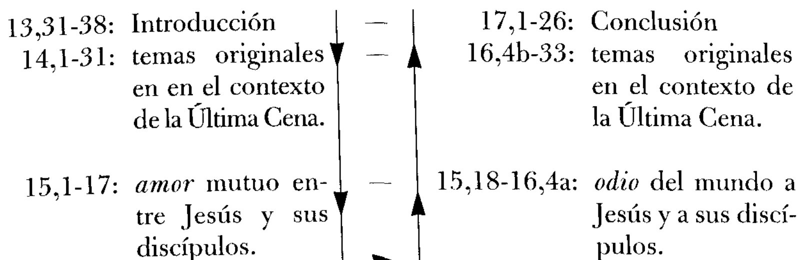
Incluso entre los materiales de A) y B) hay que elegir de algún modo, para establecer qué es lo que originalmente corresponde al contexto de la Última Cena. La escatología que se refleja en 14,2-3 parece ser la escatología final que corresponde a la expectación de la parusía en gloria, mientras que 14,18ss parece referirse a una escatología realizada y a la inhabitación divina. Si el segundo pasaje refleja una etapa del pensamiento joánico posterior a la representada por el primero (vol. I, 149-156), estas sentencias no pueden ser a la vez originales en el contexto del último discurso. J. Schneider, *art. cit.*, ha realizado un importante esfuerzo por aislar el núcleo más primitivo de los materiales del cap. 14 y diferenciarlo de un estrato posterior (ambos obra de una misma mano). Sugiere que los dos pasajes sobre el Paráclito (14,16-18 y 26) son posteriores, así como 14,19-20 (ya que al v. 15 debería seguir el v. 21). Este método depende de la idea que tenga el intérprete acerca de qué es lo posterior en Juan; es obvio que 14,15 y 14,21 son pasajes relacionados entre sí, pero ¿es tan estrecha esta relación como para que todo lo intermedio haya de ser considerado secundario? Podemos aceptar que los pasajes sobre el Paráclito, tal como hoy aparecen, representan una etapa tardía del pensamiento joánico; sin embargo, dado que aparecen en dos discursos finales presumiblemente independientes (13,31-14,31,16,4b-33), podemos preguntarnos si no es de suponer que la tradición joánica del discurso final incluyera ya desde los primeros tiempos alguna tradición sobre el Espíritu. Si hemos de elegir entre A) y B) el material que más verosímilmente puede ser original en el contexto de la Última Cena, habría que incluir los temas de la partida *(hypagein, poreuesthai, erchesthai),* del consuelo de los discípulos y de las promesas para el futuro después de la partida. (Cf. Dodd, *Interpretación,* 403-409; Schneider, *art. cit.,* 108.)

Estos temas, combinados con el material recogido anteriormente en el apartado A) de I), habrán de aparecer en cualquier reconstrucción del primitivo discurso final.

Género literario del último discurso

Si el redactor final del evangelio compuso el último discurso mediante el recurso de añadir otros discursos al que ya se encontraba en una forma anterior del evangelio, ¿se atuvo a algún plan literario? Para quienes ven unos esquemas septenarios en el cuarto Evangelio

(vol. I, 185), es digno de notarse que hay siete referencias a que los discípulos pedirán y recibirán «en mi nombre» (14,13.14.26; 15,16; 16,23.24.26). Los que se muestran más bien partidarios de los esquemas quiásticos (vol. I, 175), no encontrarán dificultades en señalar uno de ellos en el discurso final:



Sin embargo, tanto en el caso de los esquemas quiásticos como en el de los septenarios, nos hallamos ante el ingenio de los intérpretes más bien que ante las intenciones del redactor final. Por ejemplo, las semejanzas entre la introducción y la conclusión resultan más bien escasas.

Dejando a un lado el tema de un posible plan literario y fijándonos más bien en la cuestión del género, ya hemos mencionado la posibilidad de que en la tradición anterior al evangelio, en que se apoyaba el evangelista, hubiera una breve alocución de Jesús a sus discípulos en la noche anterior a su muerte. Sin embargo, la idea de un solemne discurso antes de morir, atestiguada en los distintos pasajes independientes que hemos supuesto (13,31-14,31; 14-16; 17) y en el discurso final elaborado con todos ellos, se debe probablemente a algo más que un recuerdo histórico. Algunos han pensado que la idea de combinar la cena con un discurso esotérico y una plegaria de intercesión (cap. 17) fue sugerida por la liturgia. Schneider, *art. cit.*, y W. Grundmann, NovT 3 (1959) 63, sugieren que Jn 13-17 refleja una antigua liturgia cristiana de la Última Cena. Hoskyns, 495, dice: «Es posible que la estructura de los caps. 13-17 corresponda a la del culto cristiano en la época en que fue compuesto el evangelio; en la liturgia la escena de la sala alta era representada e interpretada mediante instrucciones espirituales (caps. 14-16) y resumida finalmente en una plegaria eucarística (cap. 17).» Esta hipótesis es interesante, pero difícil de probar.

Por nuestra parte, preferimos adoptar una postura que podamos comprobar con datos contemporáneos, por lo que nos unimos a la opi-

nión de aquellos investigadores (W. Bauer, O. Michel, Käsemann, etc.) que ven en el discurso final un ejemplo del conocido recurso literario consistente en poner en labios de personajes importantes unos discursos de despedida antes de su muerte. Este género literario ya ha sido cuidadosamente estudiado (cf. Bibliografía); en particular nos guiaremos por los análisis de Munck acerca de la evolución del discurso de despedida dentro del judaísmo y de las tablas de paralelos compuestas por Stauffer.

En los libros más antiguos del AT aparece ya el discurso de despedida, por ejemplo, cuando Jacob se despide de sus hijos y les da su bendición (Gn 47,29-49,33); cuando Josué se despide de Israel (Jos 22-24); o en la despedida de David (1 Cr 28-29). Quizá el ejemplo más importante de todo el AT sea el Deuteronomio, compuesto en su totalidad por el discurso de despedida que Moisés dirige a Israel. Este género literario se hizo aún más popular a finales del período bíblico y durante la etapa intertestamental. En Tob 14,3-11 se recoge la despedida que Tobit dirige en su lecho de muerte a su hijo Tobías; la totalidad de los *Testamentos de los doce patriarcas* (lo mismo si se trata de una obra judía con interpolaciones cristianas que si es una obra cristiana compuesta a partir de fuentes judías) se compone de las despedidas que dirigen los doce hijos de Jacob a sus propios hijos. Henoc, Esdras y Baruc dirigieron asimismo elocuentes despedidas al pueblo de Israel (Hen 41ss; 2 Esd 14,28-36; 2 Bar 77 ss). El libro de los *Jubileos* atribuye despedidas a Noé (cap. 10), a Abrahán (caps. 20-22) y a Rebeca e Isaac (caps. 35-36), mientras que Josefo hace lo mismo con Moisés (Ant., IV,8,45-47; ǂ 309-26). En el NT, el discurso de despedida que Pablo dirige a los ancianos de Éfeso (Hch 20,17-38) es otro ejemplo del género, no ausente en la literatura epistolar; por ejemplo, las Pastorales son una especie de despedidas paulinas (especialmente 2 Tim 3,1-4,8), mientras que 2 Pe es una forma de despedida petrina (incluso si la consideramos pseudónima). Los discursos escatológicos de los sinópticos tienen ciertos elementos comunes con este género literario, pero de éstos nos ocuparemos por separado más adelante.

Enumeraremos a continuación los rasgos de estos discursos de despedida, bíblicos y extrabíblicos, que hallamos también en el discurso final de Juan. La situación común es la de un gran personaje que reúne a los suyos (hijos, discípulos, todo el pueblo) en la víspera de su muerte para darles ciertas instrucciones que les ayudarán una vez que él haya partido. Esto ocurre, por lo que respecta a Juan, en el ambiente de una

cena de despedida; también en Jub 35,27 (Rebeca), 36,17 (Isaac) y en el *Testamento de Neftalí* (1,2) una comida precede a la muerte.

- El personaje que habla anuncia la inminencia de su muerte. En Jub 36,1 dice Isaac: «Hijos míos, yo voy por el camino de mis padres hacia la casa eterna donde ellos ya reposan.» Zabulón (*Testamento de Zabulón,* 10,4) dice: «Ahora me apresuro hacia mi descanso.» El tema de «me marcho» aparece constantemente en el discurso final joánico. Especialmente en 14,2-3 Jesús dice que marcha hacia la casa del Padre, y en 13,33 y 16,16 insiste en que su partida es inminente.
- En ocasiones este anuncio produce tristeza, por lo que se hace preciso dar algún tipo de seguridad. En Jub 22,23 Abrahán dice a Jacob: «No tengas miedo», mientras que Henoc (42,2) advierte a sus hijos: «No se turbe vuestro espíritu.» En *Testamento de Zabulón,* 10,1-2, el patriarca dice: «No os entristezca mi muerte... porque resucitaré de nuevo en medio de vosotros... y me alegraré.» Son varios los pasajes de Juan (14,1.27; 16,6-7.22) en que Jesús dice a sus discípulos que no se entristezcan ni se turben, y añade en 14,27: «No estéis agitados ni tengáis miedo.» Les asegura que, si bien ahora se marcha, retornará (14,3.18; 16,16), y que este retorno será motivo de alegría para ellos (15,11; 16,22).
- En las despedidas más antiguas del AT, el personaje que habla tiende a corroborar sus instrucciones recordando cuanto Dios había hecho en favor de Israel, pero en los ejemplos tardíos se va imponiendo la costumbre de que el personaje recuerde su propia vida pasada, por ejemplo, en *Testamentos.* En su discurso de despedida, Matatías, padre de los Macabeos, recuerda lo que había hecho por Israel y urge a sus hijos para que sigan su ejemplo (*Ant.* XII,6.3, 279-84). En Juan se refiere Jesús a algunas de las cosas que él mismo había dicho (13,33; 15,20) y recuerda sus palabras y sus obras en general (14,10; 15,3; 17,4-8). Menciona especialmente al Paráclito/Espíritu, cuya tarea consistirá en iluminar a los discípulos para que interpreten lo que Jesús ha dicho y hecho (14,26; 16,14-15). En 14,12 promete Jesús: «Quien cree en mí hará obras como las mías y aún mayores.»
- La recomendación de guardar los mandamientos divinos forma parte frecuentemente de estas despedidas, como ocurre en la de

Abrahán (Jub 21,5). Moisés (Dt 36,16) insiste en ello como condición absolutamente necesaria: «Si obedeces los mandatos del Señor, tu Dios, que yo te promulgo hoy, amando al Señor, tu Dios...» A veces el personaje que se despide menciona sus propios mandatos o palabras. *Henoc* (94,5) tiene este mandato: «Mantén firmemente mis palabras.» Jesús repite frecuentemente una condición: «Si me amáis y guardáis mis mandamientos...» (14,15.21; 15,10.14). En 14,23 dice: «Uno que me ama hará caso de mi mensaje.»

- En particular, el personaje que se despide manda a sus hijos que se amen entre sí; por ejemplo, Abrahán en Jub 20,2. En Jub 36,3-4, Isaac dice a Esaú y a Jacob: «Esto os mando... amaos mutuamente, hijos míos... como un hombre ama su propia vida.» En Jn 13,34, 15,12, Jesús habla del nuevo mandamiento de amarse unos a otros, mientras que en 15,13 establece una norma: «No hay amor más grande que éste: dar la vida por los amigos.» Cf. p. 931, *infra*.
- La unidad es otro tema frecuente en las formas tardías del discurso de despedida. En Jub 36,17 Isaac se regocija de que entre sus hijos haya un mismo sentir; véase también lo que dice Matatías según Josefo (*Ant.*, XII 6,3; ‡ 283). Baruc insiste en la unidad entre las tribus, «unidas por un mismo vínculo» (2 Bar 78,4). En el *Testamento de Zabulón,* 8, 5-6 se urge a los hijos del patriarca a amarse mutuamente, ya que el daño inferido al hermano viola la unidad. En el *Testamento de José,* 17,3, se dice: «Dios se complace en la unidad entre los hermanos.» El mismo tema de la unidad aparece en labios de Jesús en Jn 17,11.21-23.
- El personaje que se despide tiende a mirar hacia el futuro para prever el destino que espera a sus hijos. *Henoc,* 91,1, dice: «Ha sido derramado sobre mí el espíritu para que os muestre cuanto habrá de sucederos.» En Juan, si bien el mismo Jesús hace algunas predicciones generales para el futuro, es el Paráclito/Espíritu enviado por Jesús el que interpretará a los discípulos las cosas que irán sucediendo (16,13).
- En sus previsiones para el futuro, el personaje que habla maldice a los que perseguirán a los justos y se alegrarán con sus tribulaciones (Hen 95,7; 98,13; 100,7). También Jesús predice que el mundo odiará y perseguirá a los discípulos (Jn 15,18.20; 16,2-3) y se alegrará al darles muerte (16,20).

- El personaje que se despide invoca a veces la paz sobre sus hijos (Jub 21,25: «Id en paz, hijos míos») y les promete la alegría en la otra vida (Hen 103,3; *Testamento de Judá,* 25,4). También Jesús da su paz a los discípulos (Jn 14,27; 16,33) y les promete una alegría que nadie les podrá quitar (16,22).
- El personaje que habla promete en ocasiones a sus hijos que Dios estará siempre a su lado con tal de que ellos le sean fieles. Con la salvedad de que en *Testamentos* puede haber interpolaciones cristianas, nótese lo que dice *José,* 10,2: «Si guardáis la sencillez... el Señor morará en vosotros», y en 11,1: «Pues todo el que observe la Ley del Señor será amado por él», palabras que nos recuerdan las de Jn 14,23: «Uno que me ama hará caso de mi mensaje, mi Padre lo amará y los dos nos vendremos con él y viviremos con él.»
- Es natural que quien está a punto de morir se preocupe por la permanencia de su propio nombre. En Jub 22,24, Abrahán dice a propósito de sus descendientes: «He construido para mí esta casa, para poner en ella mi nombre sobre la tierra... Vosotros construiréis mi casa y estableceréis mi nombre ante Dios para siempre.» También Jesús en Jn 17,11-12 se refiere al nombre que Dios le ha otorgado, y dice: «He manifestado tu nombre a los hombres que me confiaste sacándolos del mundo» (17,6). Estos pedirán y presentarán sus demandas alegando el nombre de Jesús (14,13.14; 15,16; 16,24.26) y de este modo mantendrán vivo ese nombre sobre la tierra.
- Como parte de la despedida que dirige a Israel, Moisés elige por sucesor a Josué, que en muchos aspectos será un nuevo Moisés (Dt 31,23). En el Apén. V indicaremos que esta relación sucesora tiene muchos puntos en común con la que existe entre Jesús y el Paráclito. El Paráclito, del que habla Jesús en su último discurso, es sucesor suyo y prosigue la obra de Jesús.
- Finalmente, el personaje que se despide cierra frecuentemente su discurso con una plegaria por sus hijos o por su pueblo, a los que está a punto de dejar. En Dt 32 Moisés invoca la bendición de Dios sobre las tribus, mientras que en Jub 22,28-30 Abrahán pide a Dios que proteja a Jacob. También el discurso final joánico termina con el cap. 17, en que Jesús ruega por sí mismo, por sus discípulos y por todos aquellos que creerán en él por la palabra de sus enviados.

A la vista de tantos temas paralelos parece cierto que el discurso final del cuarto Evangelio pertenece al género literario «discurso de despedida». Dodd, *Interpretación,* 419-22, ha comparado el discurso final con los diálogos de los tratados herméticos (cf. vol. I, 73-74) y piensa que los lectores del evangelio interpretarían este discurso sobre aquel trasfondo helenístico. Nos resulta muy difícil cerciorarnos acerca de la mentalidad de los lectores, pero opinamos que la composición del discurso se explica mejor como una imitación de ciertos modelos bien conocidos en el judaísmo, sin necesidad de recurrir a modelos paganos.

El discurso final y la escatología

Entre los sinópticos, sólo Lucas (22,24-34) consigna una colección extensa de sentencias con ocasión de la Última Cena. Sin embargo, en la tradición sinóptica del ministerio público hay un extenso discurso final de Jesús, concretamente el discurso escatológico (Mc 13; Mt 24-25; Lc 21), en que Jesús, muchas veces en lenguaje apocalíptico, mira hacia el futuro. Previene a los discípulos de los peligros y persecuciones venideros, así como de los riesgos que correrá su fe, e insiste en la necesidad de mantenerse alerta. Todo terminará cuando el Hijo del Hombre venga entre las nubes y envíe a los ángeles para reunir a sus elegidos de los cuatro vientos (Mc 13,26-27). En Mt 24,45-51 se insiste en el buen trato que dará el dueño a los que encuentre vigilantes. Finalmente, Mt 25,31-46 describe la dramática escena del juicio en que los malvados serán enviados al castigo eterno, mientras que los justos recibirán el premio de la vida eterna. Este discurso escatológico no es exactamente un discurso de despedida, si bien los de *Henoc* y *2 Baruc* citados anteriormente, que lo son, están salpicados de visiones apocalípticas de los tiempos finales.

Se ha sugerido que el discurso final de Juan viene a sustituir al discurso escatológico de los sinópticos. Con algunas matizaciones, esta tesis se aproxima a la verdad. Toda una sección del discurso final (15,18-16,4a) contiene materiales muy semejantes a los que aparecen en el discurso escatológico (cf. p. 1.039, *infra).* Palabras como las de Jn 14,29: «Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda tengáis fe» (cf. también 16,1.33) nos recuerdan las de Mc 13,23 (Mt 24,25): «Vosotros estad sobre aviso, os he prevenido de todo.» Pero, lo

que es más importante, el tema del retorno de Jesús, que bajo diversas formas aparece en el discurso final, representaría una versión no apocalíptica, propia de Juan, del tema de la venida del Hijo del Hombre que encontramos en el apocalipsis sinóptico. Ya hemos indicado que algunos de los elementos escatológicos futuristas de los discursos de despedida, recogidos en los escritos judíos apocalípticos, aparecen en Juan, pero en una atmósfera de escatología realizada. Por ejemplo, el *Testamento de Judá,* 25,4, y Hen 103,3, mencionan la alegría de la vida futura como premio a los que murieron en estado de justicia. En Jn 15,11; 16,24, sin embargo, esta alegría parece característica más bien de la vida cristiana en este mundo, después de la resurrección de Jesús.

Examinemos ahora con mayor detenimiento lo que el discurso final dice a propósito del retorno de Jesús. Según el ambiente joánico del discurso, Jesús habla en la víspera de su muerte sobre lo que ha de suceder después de ésta. El lector cristiano tiene una creencia definida sobre lo que ocurrió después de morir Jesús, concretamente, que vino a continuación un breve período de apariciones después de la resurrección, a las que siguió otro período más prolongado, que todavía prosigue, en que Jesús estaba (y está aún) presente a través de su Espíritu invisible, y que todo esto culminará en la parusía o segunda venida de Jesús. Esta creencia guía muchas veces, incluso inconscientemente, al lector cristiano cuando interpreta las sentencias del último discurso en que Jesús se refiere a su propio retorno. En consecuencia, aplica algunas sentencias a las apariciones que siguieron a la resurrección, otras a la presencia del Espíritu y algunas a la parusía. Pero, ¿podemos asegurar que esta clara secuencia era ya conocida o fue ya predicha en vida de Jesús, o que era conocida en los primeros años del cristianismo? Si aceptamos el dato evangélico de que Jesús predijo su propia victoria sobre la muerte, todavía nos queda por saber cómo entendía él esa victoria. En los sinópticos aparece Jesús vaticinando su propia resurrección al cabo de tres días (Mc 8,31; 9,31; 10,34; par.); lo presentan anunciando una era en que los hombres se dejarán guiar por el Espíritu Santo (Mt 10,20; Lc 11,13; cf. Mt 3,11); lo describen vaticinando la venida del Hijo del Hombre (Mt 16,27-28; 24,27.30.37.39). Aun en caso de que admitiéramos todas estas afirmaciones en su formulación actual como hechas durante el ministerio de Jesús (suposición difícil), no sabríamos cómo las combinaba el mismo Jesús. Si Jesús habló de la resurrección del Hijo del Hombre, parece que también se refirió a la venida del Hijo del Hombre poco después de su muerte

(Mc 14,62, afirmando que el sumo sacerdote lo contemplaría). ¿Se refieren todas estas afirmaciones al mismo acontecimiento? Jn 20,22 describe la era del Espíritu como una etapa que dará comienzo inmediatamente después de la resurrección; Hch 2,1 se refiere a un intervalo de cincuenta días.

El carácter confuso de las predicciones que han llegado hasta nosotros resulta aún más notorio en el último discurso. Jesús habla en éste de regresar para llevarse consigo a sus discípulos (14,3); menciona la venida del Paráclito (cf. Apén. V); dice que vendrá junto con su Padre para establecer su morada con el creyente (14,23); afirma que los discípulos ya no le verán porque estará con el Padre (16,10); dice también que volverán a verle pasado un poco de tiempo (16,16.22); expresa el deseo de que los discípulos estén junto a él donde él estará, para que puedan ver su gloria (17,24). ¿Habla Jesús de sus apariciones después de la resurrección o de una presencia a través del Espíritu? ¿Habla de otro tipo de inhabitación, de su venida en la muerte del cristiano o de la parusía (cf. 5,28-29)?

Para ilustrar más en particular la confusión, centrémonos en los diversos tipos de inhabitación prometidos en el discurso final y en las cartas joánicas:

- Inhabitación en que están implicados el Padre, Jesús y los discípulos:
  El Padre y Jesús en los discípulos: 14,23.
  Koinōnia mutua o vida en común: 1 Jn 1,3.
  Los discípulos en el Padre y en Jesús: 17,21; 1 Jn 5,20.
- Inhabitación en que están implicados Jesús y los discípulos:
  Jesús en los discípulos: 17,23.26.
  Inhabitación mutua: 14,20; 15,4.5(7); cf. también 6,54.56.
  Los discípulos en Jesús: 15,6.7; 1 Jn 5,20.
- Inhabitación en que están implicados el Espíritu y los discípulos:
  El Paráclito/Espíritu en los discípulos: 14,17; 16,7-8.

Los comentaristas han intentado trazar un cuadro histórico y teológico consistente a partir de las diversas referencias y predicciones relativas a la inhabitación que aparecen en el discurso final, pero hemos de admitir que estas referencias y predicciones son de carácter muy diverso, a menos que sean sometidas a una considerable reinterpreta-

ción. Sin embargo, el redactor final, y posiblemente el mismo evangelista, no veían al parecer ninguna contradicción en esta diversidad, ya que estas referencias y predicciones aparecen unas al lado de otras sin que se intentara reconciliarlas. No siempre es fácil asegurar cómo interpretaba el redactor las predicciones, y aún resulta más difícil conjeturar qué significaban cuando fueron consignadas por vez primera, especialmente si en su origen pertenecían a un contexto distinto del de la Última Cena. La teoría de la composición del discurso final que hemos adoptado aquí previene al lector de que en él encontrará una colección de sentencias compuesta o reelaborada en las diversas etapas de la historia del pensamiento escatológico joánico, junto con otras sentencias reinterpretadas conforme a un pensamiento posterior.

BIBLIOGRAFÍA

Estudios generales sobre el discurso final

G.-M. Behler, *The Last Discourse of Jesus* (Baltimore 1965).

P. Corssen, *Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium:* ZNW 8 (1907) 125-42.

Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio,* pp. 391-442.

A. Durand, *Le discours de la Cène (Saint Jean xiii 31-xvii 26):* RSR 1 (1910) 97-131, 513-39; 2 (1911) 321-49, 521-45.

P. Gächter, *Der formale Aufbau der Abschiedsreden Jesu:* ZKT 58 (1934) 155-207.

C. Hauret, *Les adieux du Seigneur (S. Jean XIII-XVII)* (París 1951).

D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen 1959).

J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (París [2]1942).

J. Kōnn, *Sein letztes Wort* (Einsiedeln 1954).

K. Kundsin, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums:* ZNW 33 (1934) 210-15.

G. Richter, *Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19):* BiLeb 9 (1968) 21-36.

J. Schneider, *Die Abschiedsreden Jesu,* en *Gott und die Götter* (Festgabe E. Fascher; Berlín 1958) 103-12.

F. Stagg, *The Farewell Discourses: John 13-17:* RExp 62 (1965) 459-72.

H. van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus* (Tournai 1959).
H. Zimmermann, *Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Jo 13-17):* BiLeb 8 (1967) 279-90.

Discursos de despedida

J. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique,* en *Aux Sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel; Neuchâtel 1950) 155-70.
J. Randall, *The Theme of Unity in John XVII: 20-23* (Universidad de Lovaina 1962) 42-98.
R. Schnackenburg, *Abschiedsreden Jesu,* en *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1957) 68-69.
E. Stauffer, *Abschiedsreden,* en *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 29-35.
— *Valedictions and Farewell Speeches,* en *New Testament Theology* (Nueva York 1955) 344-47.

49. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

PRIMERA SECCIÓN (INTRODUCCIÓN; 13,31-38)

La partida de Jesús, el mandamiento del amor, la negación de Pedro

13 [31] Cuando salió Judas, dijo Jesús:
«Ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre,
y Dios ha sido glorificado en él.
[32] [Si Dios ha sido glorificado en él,]
Dios, a su vez, lo glorificará en sí
y lo glorificará muy pronto.
[33] Hijitos míos,
me queda muy poco que estar con vosotros.
Me buscaréis,
pero lo que dije a los judíos
os lo digo ahora a vosotros:
"Donde yo voy vosotros no podéis ir".
[34] Os doy un mandamiento nuevo,
que os améis unos a otros;
igual que yo os he amado,
amaos también entre vosotros.
[35] En esto conocerán que sois discípulos míos,
en que os amáis unos a otros.»

[36] Le preguntó Simón Pedro: «Señor, ¿a dónde vas?» Jesús le respondió:

«A donde yo voy no puedes seguirme ahora;
me seguirás más tarde.»

[37] Replicó Pedro: «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Por ti daría la vida.» [38] Contestó Jesús: «¿Tú darías la vida por mí? Pues

sí, te aseguro que antes que cante el gallo me habrás negado tres veces.»

31: *dijo;* 36: *preguntó;* 37: *replicó;* 38: *contestó.* En presente histórico.

NOTAS

13,31. *Dios ha sido glorificado en él.* Caird, *art. cit.,* enumera cuatro modos posibles de entender esta frase:

a) «Gracias a Jesús, Dios es glorificado por los hombres.» No es imposible esta interpretación, pero resulta inverosímil, pues exige que el «ahora» inicial del versículo se refiera no sólo a «la hora» de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús sino también al momento futuro de la comprensión de estos acontecimientos por la comunidad cristiana. Esta extensión en el tiempo haría ocioso el versículo siguiente, que se refiere expresamente al futuro.

b) «Dios es glorificado por Jesús», por ejemplo, mediante la obediencia de éste. La idea es característica de Juan (17,4: «Yo te he glorificado en la tierra»), pero Caird encuentra la dificultad de que Juan no utiliza en otros pasajes la preposición *en* con dativo de agente personal. Por otra parte esta interpretación no concuerda con la frase casi paralela de 14,13: «Lo que pidáis en mi nombre yo lo haré, para que el Padre reciba gloria del Hijo.»

c) «Dios es glorificado en Jesús.» Esta interpretación tiene el uso local, más aceptable, de *en,* pero se le puede hacer la misma objeción que a la primera interpretación anteriormente citada.

d) «Dios ha revelado su gloria en Jesús.» Es la interpretación que acepta Caird, indicando que la pasiva de *doxazein* es aquí realmente intransitiva, como ocurre normalmente en los LXX cuando traducen el *niphal* del hebreo *kābēd,* usado en el sentido de manifestar la gloria.

En la página 1.609 insistiremos en que la gloria implica una manifestación *visible* de la majestad divina *en actos de poder.* Estas dos exigencias se cumplen en la muerte y resurrección de Jesús, que constituyen una acción de su propio poder (10,17-18). Dado que el poder de Jesús es al mismo tiempo el poder de Dios (cf. vol. I, 723), el significado pleno de la frase que analizamos estará en una combinación de las interpretaciones segunda y cuarta de Caird. (La preposición *en* tiene a veces en el NT una amplitud semejante a la del b^e hebreo.) M. Martínez Pastor «Miscelánea Comillas» 42 (1964) 173-82, ha analizado el concepto de gloria en la exégesis que hace Orígenes de este versículo. Oríge-

nes helenizó el concepto de gloria en el sentido de la gnosis cristiana, ya que asoció la gloria al hecho de conocer a Dios y ser conocido por Dios. En el concepto hebreo no se subraya el elemento de contemplación.

32. [*Si Dios...*]. Esta frase falta en manuscritos muy importantes, incluidos P^{66} y el Códice Vaticano, pero posiblemente por homeoteleuton. Resulta más fácil explicar su desaparición que su inclusión. Bernard, Lagrange, Bultmann y Thüsing se cuentan entre los que la aceptan.

en sí. En contraste con el v. 31, donde se afirma que Dios es glorificado en Jesús, este versículo significa que Jesús es glorificado en Dios. (Sin embargo, muchos, entre ellos Cirilo de Alejandría, Lagrange y Behler, creen que se hace referencia a que Jesús es glorificado en sí mismo.) La misma idea aparece en 17,5: «Padre, glorifícame tú a tu lado.»

muy pronto. La pasión, muerte, resurrección y ascensión se contemplan como una acción breve (cf. también el «muy poco» del v. 33) que desembocará en la glorificación futura al lado del Padre.

33. *Hijitos míos.* Esta expresión *(teknia)* aparece siete veces en 1 Juan, pero sólo aquí por lo que respecta al evangelio. ¿De dónde procede el influjo? ¿Adoptó el autor de 1 Juan una expresión ocasional de Jesús, o es que se ha introducido en el discurso final una expresión propia del autor? No es posible dar una respuesta definitiva, pero hay datos de que los maestros judíos podían dirigirse a sus discípulos con la expresión «hijos» (StB II, 559). Por otra parte, en Mc 10,24 llama Jesús a los discípulos «hijos míos» (*tekna,* en vez del diminutivo joánico *teknia),* mientras que en Mt 18,3; 19,4 advierte Jesús a los discípulos que deben ser como niños. Cf. nota sobre «muchachos», en 21,5.

muy poco. En el Libro de los Signos tenemos dos casos de la expresión *eti mikron chronon:* «Poco tiempo voy a estar con vosotros» (7,33); «Todavía os queda un rato de luz» (12,35). En el discurso final se omite *chronos,* «tiempo, rato» y se utiliza el neutro *mikron* como sustantivo. Encontramos *eti* («todavía, sólo, apenas») *mikron* aquí y en 14,19, pero en 16,16 se omite *eti.* Bultmann, 445[1], indica que se trata de una expresión de fuerte sabor semítico, que no es normal en griego. La expresión apenas indica una duración cronológica, como puede verse por el hecho de que se usa en 7,33, cuando Jesús tiene aún por lo menos seis meses de vida ante sí, y en el contexto actual, cuando a Jesús le quedan tan sólo unas horas de vida. Es una expresión usada en el AT por los profetas para indicar en tono optimista la inminencia de la salvación (Is 10,25; Jr 51 [28], 33).

lo que dije a los judíos. Se hace referencia a las escenas de 7,33 y 8,21 (cf. comentario), ocurridas al menos seis meses antes. No hemos de preocuparnos de si los discípulos recordarían aquellas palabras al cabo de tanto tiempo;

como en tantas otras ocasiones, estas advertencias van dirigidas más bien al lector cristiano del evangelio.

34. *Os doy.* Algunos manuscritos trasladan a este lugar el «ahora» del versículo anterior: «Ahora os doy.»

mandamiento. El tema del (los) mandamiento(s) aparece frecuentemente en el discurso final (seis o siete veces) y en las cartas joánicas (dieciocho veces).

os améis unos a otros. La frase va precedida de *hina.* ZGB § 415, menciona la posibilidad de un *hina* imperativo. Jerónimo (*Ad Galat.,* III,6,10; PL 26,433) refiere que cuando Juan ya era anciano redujo todo su mensaje a esto: «Hijitos míos, amaos unos a otros», en que se combinan expresiones de los vv. 33 y 34. Refiriéndose al amor que debe existir entre los discípulos, Juan utiliza siempre el verbo *agapan;* por otra parte, sin embargo, parece que en diversos pasajes de Juan son intercambiables *agapan* y *philein* (cf. vol. I, 1.600).

igual que yo os he amado. En el contexto de «la hora», la demostración de amor que hace Jesús incluye dar su vida y tomarla de nuevo (cf. 13,1; 15,13).

amaos también entre vosotros. Un *hina* precede a esta expresión, por lo que algunos prefieren darle el pleno significado final: «Os he amado para que vosotros os améis también entre vosotros.»

35. *en que os amáis unos a otros.* Loisy, 402, señala que el evangelista escribe sobre algo que ha sido experimentado ya desde hace tiempo. Más tarde, los apologetas cristianos invocarían el impacto causado por el amor cristiano como un argumento habitual para demostrar la superioridad del cristianismo.

36. *¿a dónde vas?* En latín se dice «*¿Quo vadis?*». En los *Hechos de Pedro,* cap. 25 (apócrifo del siglo II = *Martirio de Pedro,* cap. 3) reaparecen estas palabras. Cuando Pedro huía de Roma y del peligro del martirio, Jesús le salió al paso; Pedro le preguntó: «Señor, ¿a dónde vas?», a lo que contestó Jesús que iba a Roma para ser crucificado de nuevo (en lugar de Pedro). Avergonzado de su proceder, Pedro volvió a la ciudad para afrontar la muerte.

37. *Señor.* Algunos manuscritos antiguos favorecen la omisión de esta palabra.

daría la vida. Si bien esta escena es común a Juan y a los sinópticos (cf. comentario), la fraseología es típicamente joánica (nota a 10,11).

38. *¿Tú darías la vida por mí?* En la réplica de Jesús se mezclan la ironía y la resignación ante la debilidad humana.

antes que cante el gallo. Juan, al igual que los sinópticos, tiene buen cuidado de narrar el cumplimiento de esta predicción en 18,17-18.25-27.

COMENTARIO GENERAL

Estimamos que 13,31-38 es la introducción a la primera sección del discurso final. Pero el hecho mismo de que estudiemos 13,31-38 independientemente de 14,1-31 implica que diferenciamos de algún modo la introducción y el cuerpo de la sección primera, lo que supone que no forman una perfecta unidad. Hay un cambio de enfoque entre el final del cap. 13 y el comienzo del cap. 14 como lo indica la diferencia de auditorios; en 13,38 se dirige Jesús a Pedro, mientras que en 14,1 habla a todos los discípulos. En todo el resto del discurso, a pesar de las interrupciones aisladas a cargo de distintos discípulos (Tomás, Felipe, Judas [no el Iscariote]), Jesús no vuelve a ocuparse del destino personal de alguno de ellos, como lo hace en el caso de Pedro (13,36-38). Si bien responde a las preguntas individualmente, en seguida vuelve a dirigirse a todos los discípulos; véase, por ejemplo, el rápido cambio al plural en 14,7.10. (El discurso duplicado de 16,4b-33 refleja esta actitud al hacer que sean los discípulos *en conjunto* los que interrumpen a Jesús.) Por otra parte, la inclusión que forman 14,1-3 y 14,27-28 (estar agitados, irse y volver), y que señala el comienzo y el final de una misma sección, indica que 14,1-31 es una unidad distinta de 13,31-38.

Pero, suponiendo que hay una separación entre 13,31-38 y 14,1-31, podríamos preguntarnos por qué no separar completamente 13,31-38 del cap. 14 y tratar ese pasaje como introducción a todo el discurso final (así lo hacen Schneider, 106, y también Lagrange y Barrett). A ello puede objetarse que 16,4b-33, que es un duplicado del cap. 14, tiene paralelos también con 13,31-38. La cuestión de a dónde va Jesús se plantea en 13,36 y se discute en 16,5. Hay una relación entre la predicción de la negación de Pedro en 13,36-38 y la deserción de los discípulos en 16,32, ya que aparecen unidas en los paralelos de los sinópticos (Mc 14,27-31; Mt 26,31-35), pero en orden inverso. Basándonos, por consiguiente, en la analogía de 16,4b-33, parece que 13,31-38 enlaza con 14,1-31. Lo más plausible es, por tanto, que en la etapa en que 14,1-31 constituía sustancialmente la totalidad del discurso final, 13,31-38 servía como introducción a éste. Igual que una obertura, combinaba breves anuncios de los dos temas que habrían de desarrollarse en el último discurso original (y que también se escuchan a lo largo de la forma final, más extensa, del último discurso): los temas del amor y de la partida inminente de Jesús. El duplicado de 16,4b-33,

menos estructurado, carece de introducción, si bien repite en forma dispersa elementos que ya están presentes en 13,31-38.

Considerado en sí, el pasaje de 13,31-38 tiene obviamente un carácter compuesto. Combina materiales que también los sinópticos relacionan con la Última Cena (predicción de la negación de Pedro en los vv. 36-38) con temas peculiares de Juan, por ejemplo, la glorificación, la partida, el amor fraterno. En cuanto a los versículos que contienen los últimos temas, tiene perfecta razón Loisy, 402, al afirmar que los vv. 31-32, 33 y 34-35 están más yuxtapuestos que combinados. Por otra parte, tienen paralelos en otros pasajes de Juan (*31-32* = 12,23.27-28; *33* = 7,33; 8,21; *34-35* = 15,12), lo que hace difícil la tarea de determinar qué materiales contenidos en los vv. 31-35 pertenecen a la situación histórica de la Última Cena y cuáles han sido tomados del ministerio público.

A pesar de todo, aún es posible rastrear la lógica que dictó la unión de estos elementos dispares. La glorificación de Jesús (vv. 31-32), que es la finalidad de «la hora», es un tema muy adecuado para iniciar el gran discurso que explica precisamente esa hora. La glorificación incluye el retorno al Padre y, en consecuencia, la separación de los discípulos (v. 33). El mandamiento del amor (vv. 34-35) es el medio elegido por Jesús para asegurar la permanencia de su espíritu entre los discípulos. Pedro no comprende la naturaleza de esa separación y por ello manifiesta su deseo de seguir a Jesús; el «a dónde vas» del v. 36 enlaza con el «donde yo voy» del v. 33. Avanzando más allá de este encadenamiento de ideas, L. Cerfaux, *art. cit.*, ha propuesto un análisis más sutil de las relaciones existentes entre estos versículos. Sugiere que el tema del amor (vv. 34-35) se relaciona con el del retorno de Jesús insinuado en el v. 33, en que Jesús habla de su partida. Esta sugerencia se basa en que el tema del amor aparece en algunos pasajes de los sinópticos que tratan del retorno de Jesús en la parusía, por ejemplo, en las parábolas de Mt 25. Pero, en el caso de una parábola, es completamente normal que se produzca un malentendido, por lo que Cerfaux interpreta la pregunta de Pedro en los vv. 36-37 como un malentendido en relación con las ideas de los vv. 33-35. No nos parece que este análisis sea realmente convincente, si bien puede tener razón Cerfaux al insistir en que en los vv. 31-38 hay una relación tradicional mayor de lo que aparece a primera vista.

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos: 31-32: la glorificación

El discurso final empieza con la proclamación de la gloria que va a recibir el Hijo del Hombre. Después de que aparecieran unos griegos en escena (12,20-22), Jesús anunció que había llegado la hora, y empezó a hablar de la glorificación del Hijo del Hombre (12,23.28-29). Ya hemos indicado (vol. I, 813) que algunos investigadores enlazan esta sección del cap. 12 con 13,31. Es posible incluso que nos hallemos ante un duplicado, sobre todo si tenemos en cuenta que los caps. 11-12 pudieron tener una historia independiente y haber sido añadidos al evangelio propiamente dicho únicamente en una etapa tardía de la redacción (vol. I, 732, 748s). Sea lo que fuere, no hay contradicción alguna en que se proclame por dos veces la glorificación del Hijo del Hombre. Por una parte, la llegada de aquellos griegos preludiaba el comienzo de la glorificación, ya que representaban a todos los hombres que se sentirían más tarde atraídos hacia Jesús cuando éste fuera elevado al Padre (12,32). Por otra, la traición de Judas, aceptada por Jesús (13,27), daba comienzo realmente al proceso por el que Jesús pasaría de este mundo al Padre. Se ha sugerido que el «ahora» del v. 31 se refiere primariamente al lavatorio de los pies con su simbolismo de la muerte sacrificial de Jesús, pero más directamente se relaciona con la situación creada por la partida de Judas, que marcha para reunir la guardia y los soldados que prenderán a Jesús y en su momento lo conducirán a la muerte.

Ya hemos insistido en que la interpretación joánica de la glorificación de Jesús, en cuanto ésta se relaciona con el dolor y la muerte, tiene un antecedente en Is 52,13 (vol. I, 814). D. Hill, NTS 13 (1966-67) 281-85, sugiere que esta misma relación entre la gloria y la muerte aparece en la tradición sinóptica (Mc 10,35), donde se dice a Santiago y *Juan,* de manera figurativa, que compartir la gloria de Jesús sólo es posible a través del dolor y la muerte («¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo, o de sumergiros en las aguas en que me voy a sumergir yo?»).

El cambio de tiempo pasado en el v. 31 («ha sido glorificado») al futuro en el v. 32 («lo glorificará») ha dado lugar a muchos comentarios. Lo cierto es que la idea de que Jesús ya ha sido glorificado (v. 31) indica que con el primer versículo del discurso final se plantea un pro-

blema de perspectiva temporal, del que antes nos hemos ocupado (p. 897). Bultmann, 401, ha usado el tiempo pasado del v. 31 para justificar su reordenación, en que el cap. 17 precede a 13,31, afirmando que el v. 31 es el cumplimiento de la demanda de glorificación expresada por Jesús en 17,1. Sin embargo, como el mismo Bultmann reconoce, el tema de la gloria que domina la segunda mitad de este evangelio (Libro de la Gloria) es pasado, presente y futuro, ya que todo ese proceso se contempla desde una perspectiva eterna (posiblemente mezclando el punto de vista de la noche anterior a la muerte de Jesús y el de la etapa posterior en que fue compuesto el evangelio). La misma mezcla de pasado y futuro que encontramos en 13,31-32 apareció ya en 12,28: «Lo he glorificado y volveré a glorificarlo» (cf. vol. I, 812-13). Una vez más nos parece interesante la sugerencia de Thüsing: el tiempo pasado (aoristo en el v. 31) es complexivo, y se refiere a toda la pasión, muerte, resurrección y ascensión que se producen en «la hora»; el futuro en el v. 32 se refiere a la gloria que obtendrá el Hijo cuando vuelva junto al Padre (cf. 17,5).

Estos dos versículos son interesantes también por referirse al «Hijo del Hombre», título que, dentro del Libro de la Gloria, aparece únicamente aquí, mientras que en el Libro de los Signos apareció doce veces. En la nota a 1,51 indicábamos que en la tradición sinóptica hay tres tipos de sentencias con la mención del Hijo del Hombre. El v. 31 (además de 3,14) sería un ejemplo del segundo tipo de sentencias, en que se habla de los sufrimientos del Hijo del Hombre. Puede compararse con Mc 8,31 («El Hijo del Hombre tiene que padecer mucho: tiene que ser rechazado por los senadores, sumos sacerdotes y letrados, ser ejecutado y resucitar a los tres días») la idea de que el Hijo del Hombre ha sido glorificado en el proceso de su muerte y resurrección. El v. 32, por otra parte, al hablar de una glorificación futura (que contemplarán los seguidores de Jesús; cf. 17,24), sería un ejemplo del tercer tipo de sentencias, y podríamos compararlo con Mc 13,26: «Entonces verán venir al Hijo del Hombre entre las nubes con gran poder y *gloria*.» Es posible, sin embargo, que interpretar el uso joánico de este título a la luz de su uso en los sinópticos se preste a equívocos, pues una comparación del versículo que estudiamos con 17,1 («Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti») sugiere que para Juan el título «Hijo del Hombre» ha llegado a ser intercambiable con el de «Hijo de Dios». Compárense también los títulos en 3,13-17 y cf. los artículos, en la misma línea, de E. D. Freed, JBL 86 (1967) 402-9, y H.-M. Dion,

ScEccl 19 (1967) 49-65. S. S. Smalley, NTS 15 (1968-69) 278-301, ha realizado un nuevo análisis de las sentencias joánicas en que aparece el título de Hijo del Hombre.

Versículo 33: la partida

La expresión afectuosa «hijitos míos» (cf. nota) resultaría especialmente apropiada si la Última Cena fue una comida pascual, pues los pequeños grupos que se reunían para la cena se comportaban como si formaran familias, y uno de cada grupo debía actuar como un padre que explica a sus hijos el significado de cuanto estaba ocurriendo. La expresión encaja asimismo en el discurso final si lo entendemos como una despedida, pues en este género literario la escena se desarrolla frecuentemente en presencia del padre a punto de morir que instruye a sus hijos. A la vista del contexto joánico (el v. 34 menciona el mandamiento del amor mutuo) resultan de especial interés algunos ejemplos de los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* escrito judío con interpolaciones cristianas o posiblemente un texto cristiano inspirado en fuentes judías: «Hijos míos, guardaos del odio... pues el odio no está dispuesto a escuchar las palabras de los mandamientos divinos sobre el amor al prójimo» (*Gad,* 4,1-2). «Que cada uno de vosotros, hijos míos, ame a su hermano... amándoos mutuamente» (*Gad,* 6,1). Cf. asimismo *Zabulón,* 5,1; 8,5; *José,* 17,1-2; *Isacar,* 7,6-7; *Simeón,* 4,7. La afirmación de Jn 13,33: «Hijitos míos, me queda muy poco que estar con vosotros», no se diferencia mucho de *Rubén,* 1,3: «Hijos míos, me muero y sigo el camino de mis padres.» Del mismo modo que Jesús a punto de partir da un mandamiento a sus hijitos, escuchamos en *Rubén,* 4,5: «Hijos míos, observad todo lo que os he mandado.»

El tema de la partida tiene en el v. 33 resonancias de 7,33-34 y 8,21:

- «Poco tiempo voy a estar con vosotros» = 7,33 (pero aquí aparece la palabra *chronon,* que falta en el v. 33).
- «Me buscaréis» (sin la frase «y no me hallaréis») = 8,21 (7,34 dice también «y no me hallaréis»).
- «Donde yo voy vosotros no podéis ir» = 8,21 (7,34 dice «donde yo voy a estar»).

En los caps. 7 y 8 Jesús advertía a «los judíos» que no podrían encontrarle porque no creían en él, pero en este pasaje, las mismas

palabras dichas a los discípulos sirven de preparación para su partida y *retorno*. (Los discípulos no pueden ir al lugar al que va Jesús, pero posteriormente vendrán a ellos Jesús y el Padre [14,23].) No sería correcto interpretar el v. 33 como una advertencia, en el sentido de que prepararía el anuncio de la negación de Pedro que sigue en los vv. 36-38. La expresión «hijitos míos» da al versículo un tono de ternura, mientras que las palabras de Jesús en el v. 36 interpretan la afirmación del v. 33 como una promesa de felicidad final («me seguiréis más tarde»). Véase también el pasaje paralelo de 16,4ss, que promete un retorno y una presencia continua a través del Paráclito. La semejanza de 13,33 con 7,33-34 y 8,21 no está en que se trate en todos los casos de advertencias, sino en el malentendido con que son acogidas las promesas de 13,33 y la advertencia de los caps. 7 y 8. En 13,37 Pedro demuestra no haber entendido por qué no puede ir con Jesús.

Versículos 34-35: el mandamiento del amor

Los discípulos no pueden seguir a Jesús cuando éste abandone la vida, pero reciben un mandamiento que, si lo observan, mantendrá vivo entre ellos el espíritu de Jesús mientras sigan viviendo en este mundo. El mandamiento del amor mutuo aparece de nuevo en el discurso final en 15,12.17, y es tema de 1 Jn 2,7-9; 3,23; 4,21; 5,2-3; 2 Jn 5. La misma idea de que el amor sea un mandato resulta ya interesante. Por lo que respecta al AT, los diez mandamientos se sitúan en el marco de la alianza entre Dios e Israel en el Sinaí; tradicionalmente se entendían como las estipulaciones que había de observar Israel para convertirse en el pueblo elegido de Dios. Al hablar del amor como mandamiento nuevo para todos los que Jesús ha elegido (13,1; 15,16) y como la señal por la que habrán de distinguirse de los demás (v. 35), el evangelista demuestra implícitamente que enfoca su presentación de la Última Cena en perspectiva de alianza. Los relatos sinópticos de la eucaristía lo dicen explícitamente (Mc 14,24: «La sangre de la alianza»; Lc 22,20: «La *nueva* alianza sellada en mi sangre»; cf. también 1 Cor 11,25).

Pero el amor es algo más que un mandamiento; es un don, y al igual que los restantes dones de la dispensación cristiana, procede del Padre por Jesús y es otorgado a los que creen en él. Se dice en 15,9: «Igual que mi Padre me amó os he amado yo»; en 13,34 y 15,12, la expresión

«igual que yo os he amado» subraya el hecho de que Jesús es la fuente del amor mutuo entre los cristianos. (Sólo secundariamente se refiere a que Jesús es la norma del amor cristiano.) El amor de Jesús a los suyos es no sólo afectivo, sino también efectivo, pues hace realidad la salvación. Se expresa en su entrega de la vida, un acto de amor que da la vida a los hombres, idea que expresa perfectamente Ap 1,5: «Al que nos ama y con su sangre nos rescató de nuestros pecados...» También hemos de indicar que el «amor mutuo» de que habla el Jesús joánico es un amor *entre cristianos*. En nuestros tiempos se ha difundido el ideal del amor a todos los hombres, enunciado en términos de la paternidad de Dios y la hermandad de todos los hombres. Esta norma tiene cierto fundamento bíblico en la creación de todos los hombres por Dios (cf. Mt 5,44), pero no se trata de una idea joánica. Para Juan, Dios es Padre únicamente de quienes creen en su Hijo y que han sido engendrados como hijos de Dios por el Espíritu en el bautismo. El «otro» al que ha de amar el cristiano es descrito correctamente en 1 Jn 3,14 como «nuestros hermanos», es decir, los que pertenecen a nuestra misma comunidad (cf. el uso de «hermanos» en Jn 21,23). No está en esto Juan muy lejos de las ideas de Qumrán (cf. nuestro estudio en CBQ 17 [1955] 561-64, recogido en NTE 123-26 ó 163-67). Los sectarios de Qumrán apenas prestaban atención alguna a los de fuera, pero la importancia que atribuían al amor fraterno resultaba edificante. Se les inculcaba «amar a todos los hijos de la luz, a cada cual conforme a su parte en los designios de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada cual conforme a su culpa y el lugar que le corresponde en la venganza divina» (1QS 1,9-11). Sin embargo, mientras que en Qumrán el amor es un deber consiguiente al hecho de pertenecer a la comunidad, para Juan el amor de Jesús es el elemento constitutivo de la comunidad.

¿En qué sentido puede decirse que sea *nuevo* el mandamiento del amor? Los investigadores cristianos han tratado frecuentemente de explicar esa novedad por contraste con la actitud del AT con respecto al amor del prójimo. Al mandamiento de amar a otro israelita como a sí mismo (Lv 19,18) se añadió en el AT otro mandamiento semejante de amar al extranjero que vivía en medio de los israelitas (19,34); pero no hay en el AT pruebas de que se insistiera mucho en estos mandamientos. Sin embargo, en el período intertestamental está atestiguada una especial insistencia en el amor al prójimo, por ejemplo, por parte de Hillel (*Pirque Aboth*, I,12). La novedad de la doctrina de Jesús se ha intentado explicar por el hecho de que el amor al prójimo cedería en

importancia únicamente ante el amor a Dios (Mc 12,28-31; Mt 22,34-40) y por definirse «el prójimo» en un sentido muy amplio (Lc 10,29-37). No podemos ahora discutir si esta explicación es válida en cuanto a la tradición sinóptica (en Lc 10,25-28 es un escriba, no Jesús, el que asocia los dos mandamientos). Pero lo cierto es que ese contraste con el AT apenas dice algo sobre la novedad que se atribuye al mandamiento del amor en Juan. El Jesús joánico no menciona dos mandamientos (cf. nota a 1 Jn 4,21), mientras que, como ya hemos visto, el concepto del «otro» no es tan amplio. La formulación del mandamiento joánico, «amaos unos a otros», no recuerda Lv 19,18 tan directamente como la expresión sinóptica. Ello hace también que resulte dudosa la sugerencia de que la novedad consiste en el hecho de que Jesús mande a los cristianos amarse «como yo os he amado», mientras que el AT manda a los israelitas amar al prójimo *«como a sí mismo»*. B. Schwank, *Der Weg,* 103-4, al mismo tiempo que rechaza de plano la idea de que el mandamiento joánico sea nuevo por contraste con el mandamiento del AT, indica que 1 Jn 3,11-12, al insistir en la necesidad del amor mutuo, toma un ejemplo negativo del AT, como si este mandamiento del amor estuviera ya en vigor en tiempos del AT.

La novedad del mandamiento del amor se relaciona realmente con el tema de la alianza que se desarrolla en la Última Cena. El «mandamiento nuevo» de Jn 13,34 es la estipulación básica de la «nueva alianza» de Lc 22,20. Ambas expresiones reflejan la primitiva idea cristiana de que en Jesús y en sus seguidores se cumplió el ideal de Jeremías (31,31-34): «Mirad que llegan días –oráculo del Señor– en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá.» (Para Jeremías se trataba de una alianza renovada más que de una alianza nueva, y ésta fue probablemente también la más antigua interpretación cristiana, insistiendo en el carácter radical y escatológico de aquella renovación.) Esta nueva alianza habría de interiorizarse y distinguirse por el contacto íntimo del pueblo con Dios y por el conocimiento de Dios, un conocimiento que es equivalente del amor y constituye una virtud propia de la alianza. Los temas de la intimidad, la inhabitación y el conocimiento mutuo aparecen a lo largo de todo el discurso final. Ya nos hemos referido a los paralelos de Qumrán con el tema joánico del amor fraterno; no es casual que la comunidad de Qumrán hable de sí misma y de su vida como «alianza de la misericordia [gracia]» (1QS 1,8), «alianza de la hermandad [unidad] eterna» (3,11-12) y «nueva alianza» (DD 6,19; 20,12).

El rasgo que caracteriza al amor de Dios expresado en la alianza y que lo distingue incluso de las más nobles formas del amor humano consiste en que es espontáneo e inmotivado, dirigido a unos hombres que son pecadores e indignos de ser amados, tema bellamente expuesto en la obra clásica de Anders Nygren, *Agapē and Eros.* Israel conoció ya la generosidad del amor de Dios (Dt 7,6-8), por lo que en cierto modo puede decirse que el concepto cristiano del amor no es nuevo (cf. 1 Jn 2,7-8). Pero la generosidad del amor de Dios no pudo conocerse plenamente hasta que él dio a su propio Hijo, y por ello puede afirmarse también que el concepto cristiano del amor, que tiene su origen en Jesús, es nuevo. El v. 35 dice que incluso los extraños tendrán que reconocer la diferencia que entraña el amor cristiano. El mismo tema aparece en 17,23, donde se dice que la atención del mundo se verá atraída por el amor y la unión que hay entre el Padre, el Hijo y los discípulos cristianos. Este amor supone un desafío al mundo, igual que Jesús significa un desafío al mundo, y lleva a los hombres a decidirse por la luz. De este modo, mientras en el mundo esté presente el amor cristiano, el mundo no dejará de encontrarse ante Jesús. Podemos entender de este modo que el mandamiento del amor de los vv. 34-35 es una respuesta al problema planteado por la partida física de Jesús (v. 33).

Versículos 36-38: anuncio de la negación de Pedro

Ya hemos dicho que la pregunta de Pedro, «Señor, ¿a dónde vas?» del v. 36 tiene un cierto paralelismo con 16,5: «No me preguntáis ninguno: "¿A dónde vas?"» Se trata probablemente de formas variantes del mismo episodio. La reordenación de Bultmann, por la que 13,36 sigue al cap. 16, no nos presta aquí ninguna ayuda, ya que en tal caso la pregunta «¿A dónde vas?» iría poco después de 16,28 («Me vuelvo al Padre»), con lo que tendríamos una nueva falta de lógica. En la secuencia actual, el v. 36 recoge del v. 33 el tema de la partida de Jesús.

Es interesante comparar la escena de Juan con Lc 22,31-34, en que el anuncio de la negación de Pedro se incluye, durante la Última Cena, en un breve discurso que sigue a la eucaristía, así como con Mc 14,26-31 y Mt 26,30-35, en que Jesús hace el anuncio de camino hacia el monte de los Olivos.

Mc/Mt *Preliminares*	*Lc*	*Jn*
Jesús anuncia que los discípulos huirán y se dispersarán.		Cf. 16,32.
	Jesús advierte a Pedro que Satanás lo va a zarandear, pero que él sobrevivirá.	Pedro pregunta a dónde va Jesús. Éste le dice que podrá seguirle más tarde.
Anuncio Pedro asegura que él no desertará aunque los otros lo hagan.	Pedro afirma estar dispuesto a ir a la cárcel y a la muerte.	Pedro asegura estar dispuesto a dar la vida para seguir a Jesús.
Jesús anuncia que Pedro le negará antes que cante el gallo (Mc: antes que cante la *segunda vez*).	Jesús anuncia que Pedro le negará antes que cante el gallo.	Jesús anuncia que Pedro le negará antes que cante el gallo.
Pedro afirma que morirá antes que negar a Jesús. Los demás dicen lo mismo.		

Los preliminares son distintos en los tres relatos; Jn 16,32 tiene cierta semejanza con Marcos/Mateo, mientras que Jn 13,36 presenta una ligera semejanza con Lucas. En cuanto al anuncio en sí, hay dos puntos generales comunes: la decisión de Pedro de ir a la muerte y la negación antes que cante el gallo. Pero si analizamos estos puntos comunes, observaremos numerosas diferencias en cuanto a los detalles.

Primera, Pedro afirma estar dispuesto a morir. En Marcos/Mateo sigue al anuncio de la negación por Jesús, mientras que precede al mismo en Lucas y Juan. La fraseología de la afirmación de Pedro es muy variada:

Mc/Mt: «Aunque tenga que morir contigo, no te negaré.»
Lc: «Estoy dispuesto a ir contigo a la cárcel y a la muerte.»
Jn: «Por ti daría la vida.»

En las dos primeras formulaciones de su afirmación, Pedro está dispuesto a acompañar a Jesús hasta la muerte; en la formulación de Juan, Pedro está dispuesto a entregar su vida para salvar la de Jesús. La

escena tiene en Juan claras resonancias teológicas. El Pedro joánico habla como un discípulo que ha oído decir a Jesús que el buen pastor entrega la vida por sus ovejas (10,11), y con su exclamación proclama Pedro implícitamente que está dispuesto a poner en práctica aquella exigencia. Pero Jesús rechaza el ofrecimiento de Pedro, porque éste se muestra excesivamente confiado. (Hay un rasgo similar de excesiva confianza por parte de todos los discípulos en la otra escena relacionada con ésta: 16,29-32; cf. el comentario correspondiente.) Pedro no aprecia debidamente su propia debilidad o la dificultad que supone seguir a Jesús, pues la muerte a que Jesús se encamina implica un combate con el príncipe de este mundo. Sólo una vez que haya sido derrotado por Jesús podrán seguir a éste los demás. Después de la resurrección ofrecerá Jesús a Pedro el oficio de pastor y entonces anunciará la forma en que Pedro dará su vida (21,15-19). Las palabras que entonces dirigirá Jesús a Pedro, «Sígueme», cumplirán la promesa hecha en 13,36: «Me seguirás más tarde.» Como observa Bultmann, 461, el «más tarde» del v. 36 es igual que el «más tarde» de 13,7; en ambos casos se alude a la etapa que seguirá a «la hora». A la luz de esta alusión implícita al tema joánico del pastor es interesante el hecho de que Marcos/Mateo nos digan que Jesús, antes de anunciar la negación de Pedro, citó Zac 13,7: «Heriré al *pastor* y se dispersarán las ovejas.»

Segunda, el anuncio de la negación de Pedro antes de que cante el gallo:

Mc/Mt: «Te aseguro que tú [Mc: hoy] esta misma noche, antes que el gallo cante [Mc: dos veces], me negarás [*aparneisthai*] tres veces.»

Lc: «Te digo, Pedro, que hoy, antes que cante el gallo, negarás [*aparneisthai*] tres veces que me conoces.»

Jn: «Te aseguro que antes que cante el gallo me habrás negado [*arneistrai*] tres veces.»

La forma joánica de la sentencia no tiene ninguno de los detalles peculiares de Marcos, pero comparte algunos rasgos con Mateo y Lucas. Quedan, con todo, algunas diferencias inexplicables en una teoría basada en el plagio; es probable que circulara una sentencia de Jesús en formas ligeramente distintas. Aparte de todas las demás diferencias que ya hemos visto, no hay razón para dudar de que tenga razón Dodd, *Tradición,* 68-70, al insistir en que el relato joánico de esta escena es

independiente de los relatos sinópticos. No es posible determinar cuál de estos relatos es el más original (si bien es verdad que el relato de Juan encaja perfectamente en los propósitos teológicos del evangelista); es posible que en cada una de las diversas tradiciones se hayan transmitido algunos elementos de lo que antes había constituido una escena más extensa.

[La bibliografía correspondiente a esta sección está incluida en la que va al final del apartado 52.]

50. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

PRIMERA SECCIÓN (PRIMERA UNIDAD; 14,1-14)

Jesús es el camino hacia el Padre para todos los que creen en él

14 1 «No estéis agitados.
Fiaos de Dios y fiaos de mí.
2 En casa de mi Padre hay muchos aposentos.
Si así no fuera os lo hubiera advertido.
Voy a prepararos sitio.
3 Cuando vaya y os lo prepare,
volveré para llevaros conmigo;
así, donde esté yo, estaréis también vosotros.
4 Ya sabéis el camino para ir a donde yo voy.»

5 Tomás le dijo: «Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo, pues, pode-
mos saber el camino?» 6 Jesús le dijo:

«Yo soy el camino, la verdad y la vida.
Nadie se acerca al Padre sino por mí.
7 Si me conocéis a mí conoceréis también a mi Padre,
aunque ya desde ahora lo conocéis y lo estáis viendo.»

8 Felipe le dijo: «Señor, preséntanos al Padre. Con eso nos basta.» 9
Jesús le replicó: «Con tanto tiempo como llevo con vosotros, ¿todavía
no me conoces, Felipe?

Quien me ve a mí está viendo al Padre,
¿cómo, pues, dices tú: "Preséntanos al Padre"?
10 ¿No crees que yo estoy con el Padre
y el Padre conmigo?

Las palabras que yo os digo no las digo como mías:
es el Padre que está conmigo realizando sus obras.
11 Creedme, yo estoy con el Padre
y el Padre está conmigo;
al menos creed[me] por las obras mismas.
12 Sí, os lo aseguro:
Quien cree en mí
hará obras como las mías
y aún mayores;
porque yo me voy con el Padre,
13 y lo que pidáis en mi nombre
lo haré yo
para que el Padre reciba gloria del Hijo.
14 Cualquier cosa que me pidáis en mi nombre,
la haré.»

5: *dijo;* 6: *dijo;* 8: *dijo;* 9: *replicó.* En presente histórico.

NOTAS

14,1 El Códice de Beza, la VL y la VS^{sin} tienen un verso introductorio que falta en la mayor parte de los manuscritos: «Y dijo a sus discípulos». Si este verso fuese original, confirmaría la separación entre 13,38 y 14,1, como sugeríamos antes (cf. p. 926, *supra*). Sin embargo, se trata probablemente de una interpolación litúrgica para facilitar la lectura en público. «Dijo Jesús a sus discípulos» es una frase que se pone al comienzo de muchas perícopas del evangelio para su lectura en la liturgia romana, como ocurre, por ejemplo, con la que ahora estudiamos (14,1-13) en la liturgia del 11 de mayo, fiesta de los santos Felipe y Santiago.

no estéis agitados. Literalmente, «no se agite vuestro corazón», en singular, lo mismo que en 14,27; 16,6.22. MTGS 23, observa: «Al revés que en el uso griego y latino normal, el NT se atiene a la preferencia aramea y hebrea por el singular distributivo.» En el AT y en los sinópticos se toma el «corazón» como sede de las decisiones; en Juan suele tener casi siempre una función afectiva.

«Agitarse» traduce aquí el verbo griego *tarassein,* el mismo que se usó para describir la emoción de Jesús ante la muerte de Lázaro en 11,33 («se reprimió con una sacudida») y ante la traición de Judas, que le entregaría a la muerte, en 13,21.

Fiaos. Puede traducirse como indicativo, pero aquí se entiende en imperativo, como hace la VL. La diferencia de sentido no es grande, ya que el imperativo equivale a «si tenéis fe en el Padre, fiaos también de mí» (BDF § 387[2]). En Mc 11,22-24 hay un paralelo temático, cuando Jesús dice a sus discípulos que tengan fe en Dios y no alberguen dudas en sus corazones. El término hebreo con que se designa la fe procede de la raíz *'mn,* y tiene el matiz de firmeza; tener fe en Dios es participar de su firmeza, idea muy adecuada en el presente contexto.

2. *En casa de mi Padre.* Hay notables testimonios patrísticos a favor de la lectura «con mi Padre»; Boismard, RB 57 (1950) 388-91, afirma que es la lectura original. Cualquiera de las dos lecturas griegas puede traducir la misma expresión semítica: *(b)bēt 'abbâ;* cf. Boismard, *ÉvJean, 52.* Sin embargo, «con mi Padre» podría también representar una reinterpretación teológica de «en casa de mi Padre»; cf. comentario. Ireneo, *Adv. haer.,* V,36,2; PF 7,1223, cita las palabras «en (casa) de mi Padre hay muchos aposentos», al parecer, como sentencia del Señor *transmitida por los antiguos.* Casi con toda seguridad se refiere a los ancianos que menciona Papías (cf. vol. I, 115s); lo curioso es, sin embargo, que atribuye esta frase a los ancianos en vez de al cuarto Evangelio, que él conocía. Algunos han visto en estas palabras la prueba de que este evangelio fue compuesto por Juan el Anciano (Juan el Presbítero); otros afirman que Ireneo cita una tradición independiente más bien que el evangelio. Cf. B. W. Bacon, ET 43 (1931-32) 477-78.

aposentos. Se discute el significado del término griego *monē.* Muchos creen que representa el arameo *'wn'* (*'ōnâ,* o a veces *'awawnâ*), término que podría referirse al albergue que encuentra el viajero en su camino para pasar la noche. *Monē* tiene un significado parecido en el griego popular; Orígenes, *De principiis,* II,9,6, lo entendió en el sentido de las estaciones en el camino hacia Dios. Puede que también lo entendieran así los latinos que tradujeron *monē* por *mansio,* «albergue». Esta interpretación habría convenido también a la teoría gnóstica de que el alma, en su ascensión, pasa por diversas etapas en las que se va purificando gradualmente de todo lo material. Westcott, 200, acepta «estaciones» como significado del término; sin embargo, cf. la fuerte oposición de T. S. Berry, «The Expositor», 2.ª serie, 3 (1882) 397-400. Estaría mucho más de acuerdo con el pensamiento joánico relacionar *monē* con el verbo afín *menein,* frecuentemente usado en Juan en conexión con la idea de estar, permanecer o morar con Jesus y con el Padre. J. C. James, ET 27 (1915-16) 427-29, alude a una inscripción nabatea de comienzos de la era cristiana en que se usa *'wn'* en aposición a «tumba», con el significado de lugar de descanso o morada de paz después de las luchas de la vida. También Juan, al utilizar *monē,* podría referirse a unos lugares (o situaciones) en que los discípulos podrán vivir en paz permaneciendo junto al Padre (cf. 14,23). En un texto tardío (2 Hen 41,2) hay un interesante paralelo: «En el mundo futuro... hay

muchos aposentos preparados para los hombres, buenos para los buenos, malos para los malos.»

os lo hubiera advertido. Literalmente, «os lo hubiera dicho» o posiblemente «¿os lo hubiera dicho?» Hay pruebas muy fuertes, aunque no conclusivas, en la tradición manuscrita a favor de la lectura que lleva la conjunción *hoti,* «que», «porque», a continuación del verbo «decir». (Podría tratarse de un intento de los copistas de aclarar la parataxis joánica.) Esta lectura con *hoti* hace posibles cuatro traducciones distintas del primer verso:

a) «de otro modo os lo hubiera dicho [= advertido], porque voy a prepararos...»
b) «en otro caso, ¿os hubiera hablado yo así, porque voy a prepararos...?»
c) «de otro modo os hubiera dicho que voy a prepararos...»
d) «de no ser así, ¿os hubiera dicho yo que voy a prepararos...?»

La traducción *a)* tiene sentido únicamente si «de otro modo os lo hubiera dicho» se pone entre paréntesis; en este caso, la verdadera secuencia es: «En casa de mi Padre hay muchos aposentos (...) porque voy a prepararos sitio.» Tanto *b)* como *d)* dependen de afirmaciones anteriores de Jesús; lo cierto es, sin embargo, que Jesús no ha dicho nada anteriormente a los discípulos acerca de que haya muchos aposentos en la casa de su Padre *b)* o que marche allá a prepararles un sitio *d).* Se puede entender c) en el sentido de que si no hubiera aposentos, Jesús les habría dicho que él iba a prepararles un lugar. Sin embargo, como da a entender el v. 3, de lo que se trata realmente no es de que Jesús les *haya dicho* que se marcha, sino de que en realidad se marcha. Teniendo en cuenta todo lo anterior, la traducción sin *hoti* es la que hace mejor sentido.

Voy. Aquí y en el v. 3, el verbo es *poreuesthai;* en el v. 4, al igual que en 13,33.36, el verbo es *hypagein.* Sobre otras variantes, cf. nota a 16,5.

prepararos. El orden de las palabras varía en algunos manuscritos griegos en cuanto al v. 2 y en mayor número en cuanto al v. 3. Es posible que en uno de los dos casos se trate de un intento de aclaración por parte de los copistas.

un lugar. Topos se utiliza en Ap 12,8 para designar un lugar en el cielo. Algunos autores comparan el cometido de Jesús que marcha a preparar un lugar a sus discípulos con Heb 6,20, donde se dice que Jesús ha penetrado en lo más recóndito del santuario celeste «como precursor en favor nuestro». Otros han visto aquí un parecido con el salvador gnóstico que conduce a las almas elegidas desde la tierra al cielo. Esta segunda comparación tiene en contra la total diferencia que media entre el mito gnóstico de la divinización del hombre y el evangelio cristiano de la vida del Jesús histórico.

3. *Cuando vaya.* Sobre *ean,* «si», con el significado de «cuando», cf. BAG 210, § 1d.

volveré. En algunos libros del NT, la parusia es *la* venida de Jesús, de la que el ministerio fue tan sólo una preparación. Juan se aproxima más a la idea de la parusía como una segunda venida («volver» o «retornar»).

para llevaros conmigo. Literalmente, «tomaros para mí». A. L. Humphries, ET 53 (1941-42) 356, se pronuncia a favor de la connotación «tomaros conmigo para ir *a mi casa*». *Pros* con pronombre reflexivo tiene una connotación similar en 20,10; Lc 24,12; 1 Cor 16,2.

4. Otra lectura bien atestiguada (incluyendo P^{66} *) dice: «Vosotros sabéis a dónde voy y sabéis el camino»; en griego resulta más suave esta construcción, pero por ello mismo cabe la sospecha de que se trate de una mejora redaccional introducida por los copistas. Pudo ser sugerida por la división que aparece en las palabras de Tomás en el v. 5. Dodd, *Interpretación,* 412-25, opina que esta lectura alternativa interpreta erróneamente el v. 4, pues lo que Jesús quiere decir es: «Vosotros conocéis el camino [Yo soy el camino], pero no sabéis a dónde conduce.» La pregunta de Pedro en 13,36 se refería al punto de destino, pero quedó sin respuesta. Según Dodd, la objeción de Tomás en el v. 5 significa: «Si no sabemos el punto de destino, ¿cómo vamos a saber el camino?»

Tomás. El Códice de Beza añade: «Este nombre significa gemelo», como en 11,16 (cf. nota correspondiente) y 20,24. Barrett, 382, observa: «Tomás aparece en Juan como un discípulo leal, pero obtuso, cuyas interpretaciones disparatadas sirven para que destaque aún más la verdad.»

¿cómo podemos saber...? Hay numerosas variantes, pero sin importancia; algunos manuscritos importantes dicen: «¿Conocemos nosotros...?» El «pues» va implícito en el tono de la pregunta, independientemente de que sea o no original el *kai* inicial que aparece en numerosos testigos.

6. *el camino, la verdad y la vida.* Hay en el *Evangelio de la verdad* (obra gnóstica de mediados del siglo II d. C.) un interesante pasaje que se hace eco de estas palabras: «Él [el evangelio] les dio un camino, y el camino es la verdad que les mostró» (18,18-21). Nótese que *zōē,* «vida», que aparece treinta y dos veces en el Libro de los Signos, se encuentra sólo cuatro en el Libro de la Gloria. A punto de sonar «la hora», está empezando a comunicarse la vida, y ya no es preciso hablar tanto de ella.

El problema más agudo se plantea en torno a las relaciones que hay entre estas tres ideas. De la Potterie, 907-13, resume las distintas opiniones:

A) Explicaciones en que *el camino* conduce a un fin que es *la verdad* o *la vida,* o ambas a la vez: 1) Los Padres griegos en su mayor parte, Ambrosio y

León Magno [León I] entendieron que el camino y la verdad conducen a la vida (la vida eterna en los cielos). Maldonado presenta una variante, ya que tras el griego vio un hebraísmo en que la verdad viene a ser una descripción adjetival del camino: «Yo soy el camino verdadero hacia la vida.» 2) Clemente de Alejandría, Agustín y la mayor parte de los Padres latinos entendieron que el camino conduce a la vez a la verdad y a la vida. En esta interpretación, vida y verdad son realidades escatológicas, divinas (la verdad es la idea de Dios, el *Logos*). Tomás de Aquino sostuvo una versión medieval de esta teoría, en la que Cristo era el camino según su humanidad, mientras que era la verdad y la vida según su divinidad. Muchos investigadores modernos (De la Potterie enumera a Westcott, E. F. Scott, V. Taylor, Lagrange y Braun) sostienen aún esta misma teoría, pero modificada. 3) Otros investigadores modernos (W. Bauer, Bultmann, Dodd) interpretan la frase joánica sobre el trasfondo del dualismo gnóstico, el pensamiento mandeo o el hermético (cf. vol. I, 68ss y 73ss). Piensan en la ascensión del alma por el camino que conduce a la esfera celeste de la verdad, la luz y la vida. Bultmann, 467-68, sostiene que Juan ha desmitologizado el cuadro gnóstico, de forma que los discípulos ya tienen su salvador en Jesús y el camino ya no queda especialmente separado de los objetivos finales que son la verdad y la vida. El camino es también su objetivo. La verdad es la realidad divina manifestada y la vida es esa misma realidad en la que ahora participan los hombres.

B) Explicaciones en que *el camino* es el predicado primario, mientras que *la verdad* y *la vida* son explicaciones del camino. Jesús es el camino precisamente porque es la verdad y la vida. Entre los defensores de esta teoría se cuentan De la Potterie, Bengel, B. Weiss, Schlatter, Strathmann, W. Michaelis, Tillmann y van den Bussche. El hecho de que Jesús, respondiendo a la pregunta de Tomás sobre el camino en el v. 5, reafirma lo que había dicho sobre el mismo tema en el v. 4, indica que «el camino» es la expresión dominante del v. 6. Más aún, el segundo verso del v. 6 deja a un lado la verdad y la vida para concentrarse en Jesús como camino: «Nadie se acerca al Padre sino *por mí*.» Por nuestra parte nos parece preferible esta interpretación. Si bien es cierto que en el original aparecen las tres expresiones, «el camino», «la verdad» y «la vida», unidas por «y», el *kai* que se encuentra entre la primera y la segunda podría ser explicativo (= «es decir»; cf. BDF § 442[9]).

al Padre. Éste es el término del «camino».

7. *Si me conocéis*. Jesús ya no habla únicamente para Tomás, sino que se dirige a todos los discípulos. El testimonio de los manuscritos está dividido prácticamente a partes iguales en cuanto al tipo de condición de que aquí se trata: *a)* negativa, dando a entender que realmente no le conocen. Se confirma hasta cierto punto por el v. 9; cf. también el v. 28: «Si me amarais»; b) real («Si me conocéis»), dando a entender que verdaderamente le conocen ya y pro-

metiéndoles el conocimiento del Padre. Lo segundo concuerda mejor con la segunda mitad del versículo, pero por esta misma razón cabe la sospecha de que se haya intentado mejorar una dificultad. Sin embargo, si nos inclinamos por la primera lectura, sobre la base de que ha de preferirse la más difícil, hemos de reconocer la posibilidad de que se haya dado una influencia cruzada de 8,19 («Si supierais quién soy yo, sabríais también quién es mi Padre»), donde la condición es claramente negativa.

ya desde ahora. No se refiere al momento preciso de la Última Cena, sino a la «hora» suprema de la revelación, que va desde la pasión hasta la ascensión. Se ve más claro en 16,25: «Es ya hora de dejarse de comparaciones y de hablaros del Padre claramente.»

lo estáis viendo. Aquí y en el v. 9, el verbo es *horan;* en 12,45 tenemos la misma idea, pero expresada con *theōrein;* en ambos casos se trata de una visión espiritual (cf. pp. 1.606-1.609, *infra*). El «lo» es omitido por el Códice Vaticano; podría tratarse de una adición del copista para aclarar de quién se está hablando.

8. *Felipe.* Cf. nota a 1,43.

9. *está viendo al Padre.* P^{75} y algunos manuscritos latinos añaden «también», quizá imitando al v. 7.

pues. Cf. nota al v. 5, *supra.*

10. *os.* A mitad del versículo aparece repentinamente el plural; lo que sigue no va dirigido ya únicamente a Felipe, sino a todos los discípulos.

sus obras. Varían los testimonios textuales: «sus obras», «las obras que él»; lo mismo en el v. 11: «sus obras»; «las obras mismas». Se trató probablemente de suavizar el estilo del original bajo el influjo de 10,37-38. No está clara la relación que hay entre «las palabras» del v. 10c y «las obras» del v. 10d. Los Padres, entre ellos Agustín y Crisóstomo, tendían a identificarlas sobre la base de que las palabras de Jesús son obras al mismo tiempo. Bultmann, 471, por otra parte, parece entender las «obras» de los vv. 10-14 primariamente como palabras. Lo más verosímil es que ambos términos sean complementarios, pero sinónimos; hay un paralelismo progresivo más que sinónimo. En contra de Bultmann llamamos la atención sobre el hecho de que aquí se carga el acento en la *realización* de las obras, sobre el contraste implícito entre palabra y obra en el v. 11 y sobre el contexto del v. 12, que parece exigir una referencia a las obras. Desde el punto de vista de Jesús, tanto la palabra como la obra tienen fuerza reveladora, pero desde el punto de vista del auditorio, las obras poseen mayor fuerza confirmatoria que las palabras.

11. *Creedme.* Forma inclusión con el imperativo «Fiaos de [creed en] mí» del v. 1. Aquí «creed» *(pisteuein)* va seguido del pronombre personal en

dativo; en los vv. 1 y 12 va seguido de la expresión preposicional «en mí» (p. 1.624, *infra).*

[me]. P^{66} y P^{75} están a favor de los manuscritos que omiten el pronombre, que pudo ser añadido por los copistas imitando la fraseología del primer verso de este versículo.

13. *pidáis.* En vez de un aoristo de subjuntivo, el Códice Vaticano y probablemente P^{75} tienen un presente que quizá confiera a la petición el carácter de una acción continuada. La Vulgata Clementina y algunos otros manuscritos añaden «al Padre», con lo que especifican a quién va dirigida la petición. Se debe probablemente esta adición al influjo de 15,16 y 16,23.

14. Este versículo se omite en algunos manuscritos importantes, entre ellos la VL y la VS, pero tanto P^{66} como P^{75} lo tienen. Es posible que la omisión se deba a su carácter repetitivo. Hay algunas pruebas a favor de otra lectura: «Cualquier cosa que pidáis [omitiendo «me»] en mi nombre, *eso* haré yo.» Se trata probablemente de un intento de suavizar la dureza del original, que se daría, por ejemplo, en una expresión como «me pidáis en mi nombre». Lagrange, 380, indica que nada ilógico hay en pedir algo a Jesús en su propio nombre, ya que en el AT aparece el salmista pidiendo a Yahvé en su nombre (Sal 25,11). Todavía resulta menos ilógico si en vez de «alegando mi nombre», la expresión «en mi nombre» se toma en el sentido de «en unión conmigo».

COMENTARIO GENERAL

La introducción (13,31-38) anunciaba el tema de la partida de Jesús; la parte del discurso final que sigue está dedicada a dar respuesta a los problemas que plantea su marcha, pero no los problemas relacionados con lo que ha de suceder a Jesús (su glorificación es simplemente mencionada), sino los problemas que se plantearán a los discípulos que Jesús deja tras de sí. Por otra parte, el cap. 14 (sección 1) y su duplicado, 16,4b-33 (sección 2, subdivisión 3) abordan estos mismos problemas de manera más directa que los restantes apartados de los caps. 15 y 16. El cap. 14 comienza con la nota de la seguridad que se da a los discípulos de que no quedarán separados de Jesús, porque él volverá para llevarlos consigo (3); el Padre y el mismo Jesús responderán a sus demandas (12-13); vendrá a ellos el Paráclito como una forma de la presencia continuada de Jesús (16-17,26); el mismo Jesús estará junto a ellos (18), y también lo estará su Padre (23). Finalmente

(27-29), el capítulo vuelve sobre el tema de la seguridad. Independientemente de que todas estas sentencias fueran o no pronunciadas en esta ocasión, en su forma actual encajan perfectamente en la atmósfera de inminente partida que se respira en la última cena. No resulta fácil discernir la organización interna del cap. 14. Lagrange, por ejemplo, sugiere una división en tres secciones: vv. 1-11; 12-26 y 27-31, mientras que Bultmann lo hace en cuatro: vv. 1-4; 5-14; 15-24; 25-31. Parece que entre los vv. 14 y 15 hay una división, ya que en los vv. 15-16 se introduce el nuevo tema del Paráclito. Pero ni siquiera esta división es tajante, ya que el Paráclito vendrá a petición de Jesús *(erōtan)*, y en los vv. 13-14 se ha hablado de pedir *(aitein)* en el nombre de Jesús. La inclusión existente entre el comienzo y el final de los vv. 1-14 apoya la sugerencia de que su conjunto forma una unidad: los vv. 1 y 11-12 comparten la exigencia de creer en Jesús; los vv. 2 y 12 incluyen el tema de la marcha de Jesús hacia el Padre. Los vv. 13-14 plantean un problema, pues guardan relación con el v. 12 y probablemente han de mantenerse unidos a este versículo, pero al mismo tiempo expresan una transición al v. 15. Tendríamos aquí un caso de la técnica joánica que consiste en sobreponer las ideas, de forma que la conclusión de una unidad sea al mismo tiempo el comienzo de la siguiente (vol. I, 186ss). La siguiente unidad parece estar formada por los vv. 15-24, ya que hay una inclusión entre los vv. 15 y 23-24 en cuanto al tema de amar a Jesús y guardar sus mandamientos y palabras. De este modo quedan los vv. 25-31 como una tercera unidad. Pero estas tres unidades (vv. 1-14; 15-24; 25-31) no quedan netamente aisladas, como veremos que ocurre en los capítulos 15-16, ya que la ilación de las ideas mantiene una conexión acusada a lo largo de todo el conjunto. Si las tratamos como secciones distintas en el comentario es realmente por motivos prácticos.

Analicemos la primera unidad, los vv. 1-14. Burney, *The Poetry of Our Lord,* 126-29, opina que tras 14,1-10 se esconde un original poético arameo en ritmo de cuatro acentos, por lo que estima que se da una estrecha unidad al menos en este grupo de versículos. Muchos autores discrepan. Boismard, RB 68 (1961) 519, siguiendo a Spitta, piensa que los vv. 1-3 y 4ss formaban en otro tiempo complejos independientes. En el v. 3 anuncia Jesús que marcha a preparar un lugar a sus discípulos y que luego retornará para llevarlos consigo; en el v. 6, sin embargo, el mismo Jesús es el camino que lleva al Padre. Se da aquí ciertamente un cambio de ideas, pero al mismo tiempo hay que admitir que la conexión entre las dos partes es bastante suave a primera vista. La dificultad

del problema se advierte en el mero hecho de que Bultmann, a diferencia de Boismard, prefiere unir el v. 4 al 3. (La dificultad se centra en el significado de «el camino» en el v. 4: ¿se refiere al camino del mismo Jesús hacia el lugar al que se dispone a marchar [una idea más próxima a los vv. 2-3] o al camino que llevará a los discípulos hasta el Padre [idea más cercana al v. 6]?)

De la Potterie, 927-32, razona que los vv. 2-6 forman una subdivisión y que entre los vv. 3 y 4 no hay una separación tajante. Para este autor, la segunda subdivisión estaría formada por los vv. 6-11, con el v. 6 como enlace con la subdivisión anterior (sin embargo, en la p. 914 parece hablar de los vv. 7-14). En apoyo de su afirmación propone una complicada teoría sobre enlaces verbales que no nos parece convincente. (Algunas de las palabras que señala para corroborar la unidad de los vv. 6-11 aparecen también en los vv. 12-14 aproximadamente con la misma frecuencia, por lo que podríamos preguntarnos por qué no han sido incluidos también estos últimos versículos.) Pero tiene razón el citado autor al señalar que en los primeros versículos el tema se centra en la partida y retorno de Jesús y que poseen un fuerte tono escatológico, mientras que en los vv. 6-11 los tiempos verbales y las ideas se refieren al tiempo presente en que viven los cristianos; hasta los vv. 12-14 no reaparecen el tema de la partida y los tiempos verbales futuros.

Todavía con reservas proponemos la siguiente división en subsecciones: vv. 1-4; 6-11; 12-14. La pregunta insertada en el v. 5 sirve para dar un nuevo giro a las ideas; la pregunta y la respuesta de los vv. 8-9a sirven únicamente para llevar adelante el discurso.

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos 1-4: partida y retorno de Jesús

Comienza Jesús en el v. 1 con una alusión a la angustia que su partida causa a los discípulos. Anteriormente veíamos que el mismo Jesús se sintió *turbado* frente a la muerte (cf. nota), verosímilmente porque ésta pertenece al ámbito de Satanás. Dar muerte a Jesús será el último acto de hostilidad por parte del mundo y de Satanás, su príncipe, y a causa de la muerte de Jesús se establecerá una hostilidad implacable entre el mundo y los discípulos que siguen a Jesús (15,18; 17,14). Si, por consiguiente, los corazones de los discípulos se agitan ante la par-

tida de Jesús (también 16,6: «Porque os he dicho esto la tristeza os abruma»), no se trata de mero sentimiento, sino que ello forma parte del combate dualista entre Jesús y el príncipe de este mundo. A la luz de esta situación, la exhortación que Jesús les dirige para que tengan fe en él es algo más que una petición de un voto de confianza: la fe de los discípulos vence al mundo (1 Jn 5,4) al unirlos a Jesús, que ya ha vencido al mundo (Jn 16,33). En la muerte de Jesús es expulsado el príncipe de este mundo (12,31), pero esta victoria sólo será notoria a quienes tengan fe, porque el Paráclito se la hará conocer (16,8-11; 14,17). Es interesante advertir que en la tradición sinóptica (Mc 5,35-36; Mt 8,25-26), en contextos completamente distintos, encontramos casos semejantes de temor ante la muerte y la misma sugerencia de que el remedio es la fe.

El tema del v. 1 (la fe en Dios tiene su equivalente en la fe en Jesús) reaparece, pero en términos de conocer y ver, en los vv. 7 y 9. No quiere dar a entender Juan que la fe del cristiano en Jesús sea un criterio para juzgar su fe en Dios; se trata más bien de una sola y única fe. La misma idea encontramos en 12,44: «Cuando uno cree en mí, no es en mí en quien cree, sino en el que me ha enviado; en 1 Jn 2,23 tenemos esta idea expresada negativamente: «Todo el que niega al Hijo se queda también sin el Padre.»

Para tranquilizar a los discípulos con respecto a su partida, Jesús les dice que en la casa de su Padre hay muchos aposentos (*monē,* v. 2), que marcha a prepararles un lugar (*topos,* vv. 2-3) y que retornará para llevarlos consigo, de forma que estén donde Jesús está. Estos dos versículos son extraordinariamente difíciles. La sentencia (si es que se trata de *una sola)* habría sido recogida en el caso de que existiera la posibilidad de que la promesa no se cumpliera o se creyera que no se iba a cumplir. A pesar de esto, no se ve que Jesús retornara *para llevarse a los discípulos consigo,* y si se entiende que aquí se alude a una venida al final de los tiempos (que hoy sabemos que distaba mucho de ser inminente), ¿cómo podría servir esto de consuelo a los discípulos, que nunca habrían de ver tal cosa? Por otra parte, esta promesa parece estar en contra de otras muchas afirmaciones pronunciadas durante la Última Cena, en el sentido de que Jesús volvería, pero no para llevar consigo a los discípulos, sino para permanecer aquí abajo con ellos. Cf. pp. 918-19, *supra,* sobre este problema.

Comenzaremos nuestro estudio llamando la atención sobre el hecho de que Jesús utiliza aquí una terminología tradicional. Tomada

sobre el trasfondo judío, la expresión «la casa de mi Padre» ha de entenderse probablemente como el cielo. Filón (*De somniis,* I,43; 256) habla del cielo como de la «casa paterna». En cuanto a los «muchos aposentos», hemos de rechazar la tradición patrística, que se remonta al menos a Ireneo (cf. nota), de que se refiere a los distintos grados de perfección, es decir, a unos puestos más altos o más bajos en el cielo. El «muchos» significa simplemente que hay lugar suficiente para todos; los «aposentos» reflejan el tipo de imágenes judías que hallamos en Hen 39,4, donde se habla de «las moradas de los santos y los aposentos de los justos» situados en los extremos del cielo (también 41,2; 45,3). En 2 Esd 7,80 y 101 se hace una distinción entre las almas de los malvados, que no pueden penetrar en las moradas y han de vagar fuera, y las almas de los justos, que entrarán en sus moradas. Por lo que se refiere al NT, la imagen de las moradas eternas *(skēnē)* aparece en Lc 16,9, mientras que Mc 10,4 habla de las sedes celestes (preparadas por el Padre, no por Jesús). La promesa del Jesús joánico a sus discípulos en el sentido de que tendrán aposentos en la casa del Padre se parece bastante a la promesa que se les hace en Lc 22,29-30 (una sentencia de la Última Cena): «Comeréis y beberéis a mi mesa, y os sentaréis en tronos...» El lenguaje que encontramos en Jn 14,2-3 sobre marchar y preparar un lugar podría derivar de la tipología del éxodo (la Última Cena se sitúa en la noche anterior a la Pascua). En Dt 1,33 dice Dios que marchará delante de Israel en *el camino* para prepararle un *lugar;* Dt 1,29 dice también: «No les temáis ni os acobardéis de ellos», un mandato que no difiere mucho de lo que dice Jesús: «No estéis agitados.» De acuerdo con esta tipología, Jesús marcha delante de los discípulos hacia la tierra prometida para prepararles un lugar.

Si suponemos que los «muchos aposentos [*monē*]» de la casa del Padre y el lugar *(topos)* que Jesús va a preparar a los discípulos son la misma cosa, ¿qué quiere dar a entender Jesús cuando dice a los discípulos que retornará para llevarlos consigo, verosímilmente a los aposentos que les ha preparado? La mejor manera de entender estos versículos es suponer que se refieren a una parusía en que Jesús habría de retornar poco después de su muerte para conducir triunfalmente a sus discípulos al cielo. (La idea de una parusía poco después de la muerte puede subyacer también a Mt 26,29, donde dice Jesús durante la Última Cena: «Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba con vosotros, pero nuevo, en el Reino de mi Padre».) Hay una referencia a la parusía en Jn 21,22,

donde se emplea el mismo verbo «volver» que en 14,3; cf. también Ap 3,20. Sobre la parusía como momento en que Jesús se llevará consigo a sus seguidores, cf. 1 Tes 4,16-17: «El mismo Señor bajará de los cielos... Entonces los muertos en Cristo resucitarán primero; luego nosotros, los vivos, junto con ellos seremos arrebatados en nubes, para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor»; nótese el parecido que hay entre la última frase y las palabras de Juan: «Donde esté yo, estaréis también vosotros.»

Algunos investigadores opinan que 14,2-3 se refiere a una venida de Jesús junto a sus discípulos a la hora de la muerte de éstos para llevarlos al cielo. Estimamos que esta idea podría constituir una reinterpretación del tema de la parusía cuando se cayó en la cuenta de que ésta no se produjo al poco tiempo de la muerte de Jesús y cuando empezaron a morir los discípulos. (La misma perspectiva doble puede estar implicada en 17,24; cf. p. 1.148, *infra.*) Cuando analizábamos 13,36-37 a la luz de 21,15-19, veíamos cómo la promesa de Jesús a Pedro, «Me seguirás más tarde», fue posteriormente referida a la muerte de Pedro. La idea de que a través de la muerte son llevados los cristianos a la casa del Padre parece reflejarse en 2 Cor 5,1: «Es que sabemos que si nuestro albergue terrestre, esta tienda de campaña, se derrumba, tenemos un edificio que viene de Dios, un albergue eterno en el cielo no construido por hombres.»

Si admitimos que 14,2-3 se refería originalmente a la parusía y posiblemente se reinterpretó luego en términos de la muerte del cristiano, no podemos pasar por alto la tensión existente entre esa perspectiva en los vv. 2-3 y la escatología realizada del resto del capítulo, por ejemplo, la idea expresada en los vv. 15-17 (también en 16,7) de que Jesús retorna al creyente en y a través del Paráclito que mora en el cristiano, o la idea del v. 23 (el único lugar del NT en que vuelve a usarse el término *monē*) de que Jesús y el Padre harán su morada en el cristiano. (Boismard, *art. cit.*, destaca acertadamente la diferencia que hay entre ambas perspectivas.) Hemos afirmado anteriormente que en Juan hay elementos de escatología final y de escatología realizada (vol. I, 149 ss) y que pueden aparecer incluso en pasajes contiguos (5,19-25.26-30). Sin embargo, algunos comentaristas encuentran difícil de admitir la idea de que estas dos visiones diferentes de la morada celeste en compañía de Jesús y de la inhabitación divina en la tierra pudieran expresarse juntas en el cap. 14, como promesas de la consolación que recibirán los discípulos después de la partida de Jesús, sin que se inten-

tara de algún modo reconciliarlas o armonizarlas. De nuestro estudio se desprende claramente que la fraseología de los vv. 2-3 no se refería originalmente a un retorno de Jesús en forma de inhabitación, pero cabría la posibilidad de que aquellas expresiones hubieran sido reinterpretadas secundariamente para armonizarlas con el tema de la inhabitación que aparece en el resto del capítulo.

Schaefer, *art. cit.*, ha propuesto un posible significado de «la casa de mi Padre» que quizá resulte provechoso desde este punto de vista. La misma expresión aparece en 2,16, referida al templo de Jerusalén, pero Juan reinterpretaba allí el templo en el sentido de que se refería al cuerpo de Jesús (2,19-22). Más significativa aún es la sentencia parabólica de 8,35 acerca de la casa: «El esclavo no se queda [*menein*] para siempre en la casa [o familia: *oikia,* como en 14,2], en cambio el hijo sí.» Esta casa o familia especial en que el hijo tiene un lugar de habitación permanente sugiere una unión con el Padre reservada a Jesús como Hijo y a todos aquellos que han sido engendrados como hijos de Dios por el Espíritu que otorga Jesús. Habría, por tanto, algún precedente que permitiría interpretar parabólicamente «en casa de mi Padre hay muchos aposentos» en el sentido de unas posibilidades de unión permanente *(monē/menein)* con el Padre en y por Jesús. (Gundry, *art. cit.,* ha propuesto independientemente una interpretación similar: «... no mansiones en el cielo, sino situaciones espirituales en Cristo».) Jesús está ya en camino para unirse con el Padre en la gloria (13,1) y para hacer posible a otros esa misma unión con el Padre; ésta es la manera en que Jesús va a prepararles unos aposentos. La lectura variante de «en la casa de mi Padre» es «con mi Padre» (cf. nota), y éste es precisamente el sentido que tendría la frase al integrarse en el panorama teológico de Juan que domina el cap. 14. El retorno de Jesús después de la resurrección tendría la finalidad de llevar a los discípulos a la unión consigo y con el Padre, sin insistir en que la unión tiene lugar en el cielo, ya que el cuerpo de Jesús es la casa de su Padre, y allí donde esté Jesús resucitado también estará el Padre. Según la expresión griega del v. 3, Jesús dice literalmente: «Yo volveré para llevaros conmigo»; en la reinterpretación, estas palabras habrían perdido su significado original de una localización celeste. La *monē* o «aposento» se habría convertido en la *monē* de 14,23: un punto de inhabitación.

Es posible que los vv. 2-3, en su sentido reinterpretado, hayan sido relacionados por el autor joánico con los vv. 6ss, mientras que el v. 4 serviría de transición mediante la técnica joánica del malentendido. Si

Jesús ha de hacer posible, mediante su muerte, resurrección y ascensión, la unión de los discípulos con el Padre, tendrá que prepararles para esa unión dándoles a entender de qué modo será llevado a cabo. Así lo expresó agudamente Agustín (*In Jo.* LXVIII,2; PL 35,1814): «Prepara los aposentos preparando a los que han de morar en ellos.» El v. 4, por consiguiente, trata de interesar a los discípulos, por cuanto Jesús les asegura que ya conocen el camino hacia el lugar al que él mismo marcha (al Padre), porque conocen a Jesús. Pero del mismo modo que «los judíos» de 7,35 y 8,22 no podían entender a dónde iba Jesús, tampoco Tomás lo comprende. En respuesta, Jesús ha de exponer ahora claramente que marcha al Padre y que al mismo tiempo representa el camino para llegar al Padre (v. 6).

Versículos 6-11: Jesús es el camino

Estos versículos explican sencillamente de qué modo es Jesús el camino hacia el Padre. Lo es precisamente porque también es la verdad o revelación del Padre (cf. nota sobre cómo interpretar las tres ideas del v. 6a), de forma que cuando los hombres conocen a Jesús, también conocen al Padre (v. 7) y cuando le ven a él, también ven al Padre (v. 8). Jesús es el camino porque es la vida, puesto que vive en el Padre y el Padre vive en él (vv. 10-11). Jesús es el cauce por el que la vida del Padre llega a los hombres.

¿De qué trasfondo se toma la idea de que Jesús es «el camino»? Se han propuesto paralelos herméticos y mandeos; en esta clase de textos, la «verdad» es generalmente la esfera de lo divino, mientras que el «camino» es la ruta que lleva a lo divino (si bien en los textos mandeos nunca se dice del redentor que sea «el camino»). Se ha señalado especialmente la expresión mandea «el camino de la verdad»; W. Michaelis (*«Hodos»,* TWNTE, V, 82-84) y De la Potterie, 917-18, han rechazado estos paralelos. Indican que el concepto joánico del camino no es realmente espacial, mientras que la idea gnóstica sí lo es. Por otra parte, lo que pudiera existir de interesante en tales paralelos existía ya en el judaísmo. En ciertos pasajes del AT (Sal 119,30; Tob 1,3; Sab 5,6), «el camino de la verdad» es un estilo de vida en conformidad con la Ley. Sal 86,11 pone «camino» y «verdad» en paralelismo: «Enséñame, Señor, tu camino para que ande yo en la verdad.» Nótese que en estos textos del AT no se habla de un camino hacia la verdad, como ocurre

en los textos gnósticos, sino que se trata más bien del camino de la verdad (lo que parece aproximarse más al sentido joánico; cf. nota). Este camino tiene frecuentemente en el AT resonancias escatológicas, pues lleva de la muerte a la vida: «El prudente sube por un camino de vida que lo aparta de la bajada al Abismo» (Prov 15,24). En Jeremías se contrastan el camino de la vida y el camino de la muerte. Sal 16,11 dice que el camino de la vida es revelado por Dios al hombre; esto se aproxima aún más a la combinación joánica del camino, la verdad y la vida. En Qumrán se opone, en sentido dualista, el camino (del Espíritu) de la verdad al camino del Espíritu de la iniquidad (1QS 4,15-16; cf. también 2 Pe 2,2.15, donde se contrastan «el camino de la verdad» y «el camino de Balaam»).

¿Hasta qué punto podemos ver en estos materiales judíos un trasfondo de Jn 14,6? En Juan no se carga el acento sobre el aspecto moral del camino, como ocurre en el concepto veterotestamentario del «camino de la verdad»; en vez de esto, Juan ve en Jesús el camino porque es la revelación del Padre. Pero no hemos de imponer una dicotomía entre el aspecto moral y el revelatorio de Jesús como camino. McCasland, *art. cit.,* insiste en que Jesús es el camino en un doble aspecto: primero, como mediador de salvación; segundo, como norma de vida. Desde la perspectiva de Juan, la verdad constituye una esfera de acción del mismo modo que lo es de la fe y del conocimiento; por ejemplo, puede hablar de actuar en la verdad (3,21). Si podemos invocar en este sentido un pasaje sinóptico, en Mc 12,14 los fariseos admiten que Jesús enseña «el camino de Dios en la verdad».

También se opone a la posibilidad de que el concepto joánico del «camino» tenga un trasfondo judío el hecho de que en el AT no encontramos ningún caso en que «el camino» esté utilizado de manera absoluta. Pero el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto echa por tierra esta objeción, ya que la comunidad de Qumrán se designaba a sí misma absolutamente como «el Camino» *(hadderek).* Quienes se unían a la comunidad eran designados como «los que han elegido el Camino» (1QS 9,17-18), mientras que los apóstatas eran llamados «los que se apartan del Camino» (DD 1,3). Las normas por las que se regía la comunidad eran «las normas del Camino» (1QS 9,21). Para Qumrán, «el Camino» consistía en la estricta observancia de la Ley de Moisés conforme a la interpretación del gran Maestro de la comunidad, y no cabe duda que este uso del término representa la herencia del trasfondo veterotestamentario a que antes nos hemos referido (con el fac-

tor adicional del dualismo). En particular, el uso absoluto de «el Camino» en Qumrán parece tener su origen en una reflexión sobre Is 40,3. Hallamos esa reflexión en 1QS 8,12-16, un texto de capital importancia para comprender la idea que de sí misma tenía la comunidad:

«Cuando los hombres [que han sido probados] se hagan miembros de la comunidad de Israel conforme a todas estas normas, habrán de separarse de los lugares en que moran los malvados, a fin de marchar al desierto para preparar allí el camino para él, como está escrito: «Preparad el camino del Señor en el desierto; enderezad un camino para nuestro Dios en la soledad.» Éste (camino) es el estudio de la Ley que él ordenó por medio de Moisés, mandando que se comporten de acuerdo con cuanto ha sido revelado de edad en edad y según revelaron los profetas por medio de su santo espíritu.»

Si la comunidad de Qumrán se dedicaba a vivir «el camino del Señor en el desierto», también Juan Bautista profesó este ideal de preparar el camino del Señor. La comunidad cristiana, que se asemejaba a la de Qumrán en algunas prácticas fundamentales y en su organización, parece que también se consideró a sí misma como «el Camino» (Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22), quizá porque su vida era el camino que preparaba la venida final de Cristo, un camino de vida trazado por Jesús y alentado por el Espíritu. Por nuestra parte sugerimos que Jn 14,6 refleja toda esta concatenación de usos con respecto a la imagen del «camino», tiene su origen en el AT, fue modificada por el pensamiento sectario judío, de lo cual es buen ejemplo Qumrán, y finalmente fue adoptada por la comunidad cristiana como una manera de designarse a sí misma. No es extraño que el Jesús joánico tome una terminología anteriormente aplicada a Israel (y subsiguientemente adoptada por la comunidad cristiana) y se la aplique a sí mismo. Si la comunidad cristiana es el templo (Ef 2,19-21; 1 Pe 2,5; 4,17), también Jesús es para Juan el templo (2,21). Las sentencias «yo soy...» del Jesús joánico sustituyen a las sinópticas «el reino de Dios (cielo) se parece a...» (vol. I, 140 s), y en algunos casos parece que el reino de Dios fue parcialmente identificado con la Iglesia. Las imágenes del redil y la viña, aplicadas a Israel en el AT y en los sinópticos al reino de Dios, se aplican en Juan a Jesús, pastor y vid. Parece que se debe al mismo proceso el hecho de que se llame a Jesús y no a la comunidad cristiana «el camino». Si el Bautista vino para enderezar «el camino del Señor», su misión en la perspectiva joánica consistía en revelar a Jesús ante Israel (1,23.31), pues Jesús es el camino que Dios ha otorgado a los hombres.

Esta transformación de la terminología pudo contar además con el apoyo de la visión joánica de Jesús como Sabiduría divina personificada (vol. I, 156 ss). En Prov 5,6 se da a entender que la sabiduría ofrece el camino de la vida a los hombres (cf. también Prov 6,23; 10,17). En la versión latina de Eclo 24,25 hay una interpolación cristiana verdaderamente perspicaz, que pone en labios de la Sabiduría estas palabras: «En mí está el don de todo *camino* y *verdad;* en mí está toda esperanza de *vida* y virtud.» Casi se diría que el interpolador asoció la descripción joánica de Jesús (14,6) con las afirmaciones de la Sabiduría. Para concluir este análisis del trasfondo sobre el que se sitúa la idea joánica de Jesús como camino, queremos insistir en que el material tomado de las fuentes judías ha sufrido una profunda transformación a la luz de la cristología joánica, pero al mismo tiempo subrayamos el hecho de que las fuentes judías ofrecen materiales suficientes como para hacer innecesaria cualquier búsqueda de un trasfondo en otros campos más lejanos.

Volviendo a la exégesis de Jn 14,6, encontramos que en la sentencia «Yo soy *el camino»,* Jesús no se presenta ante todo como un guía moral ni como un jefe al que sus discípulos hayan de seguir (como en Heb 2,10; 6,20). Aquí hay una perspectiva distinta de la que tenemos en 16,13, donde se dice que el Paráclito/Espíritu guía a los discípulos por el *camino* de toda *verdad.* Jesús se presenta ahora más bien como la ruta única hacia la salvación, a la manera de 10,9: «Yo soy la puerta: el que entre por mí estará al seguro.» Ello es así porque Jesús es *la verdad (aletheia),* la revelación única del Padre que es el término del viaje. Nadie más que Jesús ha visto al Padre (1,18); Jesús nos comunica lo que vio en la presencia del Padre (8,38), y Jesús convierte a los hombres en hijos de Dios, al que desde ahora pueden llamar Padre (cf. comentario a 20,17). Al decir de sí mismo que es la verdad, Jesús no da una definición ontológica conforme a unas categorías trascendentales, sino que se describe a sí mismo en términos de su misión entre los hombres (cf. nota a 4,24). «Yo soy la verdad» ha de reinterpretarse a la luz de 18,37: «Tengo por misión ser testigo de la verdad.» De la Potterie, 939, por otra parte, acierta plenamente al insistir en que la fórmula joánica va mucho más allá de decir simplemente lo que hace Jesús, pues explica lo que *es* Jesús en relación a los hombres. Refleja además lo que Jesús es *en sí mismo:* toda la insistencia joánica en «lo verdadero» *(alethinos:* el pan verdadero, la vid verdadera) sería vana si lo que Jesús es en relación a los hombres no constituyera un indicio genuino de lo que Jesús es en sí mismo.

Si Jesús es el camino en el sentido de que es la verdad y hace posible así a los hombres el conocer su fin último, es también el camino en el sentido de que es *la vida (zōe)*. Una vez más se describe a Jesús en términos de su misión entre los hombres: «Yo he venido para que vivan y estén llenos de vida» (10,10). El destino del camino es la vida con el Padre; el Padre ha otorgado esta vida al Hijo (5,26), y por ello sólo el Hijo puede darla a los hombres que creen en él (10,28). El don de la vida natural a Lázaro era un signo de las realidades eternas subyacentes a la afirmación de Jesús de que él es la resurrección y la vida (11,25-26): «El que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá.»

Si Jesús es el camino porque es la verdad y la vida, la «verdad» y la «vida» no son términos simplemente coordinados, pues la vida llega a través de la verdad. Quienes creen en Jesús como revelación del Padre hecha carne (y esto es lo que significa «verdad»), reciben el don de la vida, de manera que las palabras de Jesús son la fuente de la vida: «Las palabras que os he dicho son Espíritu y vida» (6,63): «Quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, posee vida eterna» (5,24). El uso del artículo definido ante los tres sustantivos empleados en el v. 6 implica que Jesús es el único camino hacia el Padre. Bultmann, 486-69, tiene razón al insistir en que cuando alguien busca en Jesús la verdad no se trata únicamente de aprender algo. Hay que pertenecer a la verdad (18,37). Por eso Jesús es el camino no sólo en el comienzo de la fe, sino para siempre.

Los versículos siguientes (7-11) no son más que un comentario a las relaciones de Jesús con el Padre, expresadas de forma lapidaria en el v. 6. Independientemente del tipo de condición que se prefiera leer en el v. 7 (cf. nota), el tema es que el conocimiento de Jesús equivale al conocimiento del Padre. (B. Gärtner, NTS 14 [1967-68] 209-31, ve en este tema un reflejo del principio griego del conocimieto de lo semejante por lo semejante.) Algo han llegado a conocer los discípulos acerca de Jesús (a diferencia de «los judíos», que lo desconocen todo; 8,19), pero sus preguntas indican que aún no le conocen perfectamente. Todo cambiará a partir de ahora (cf. nota); después de «la hora», el autor de 1 Jn (2,13) podrá decir con seguridad a su auditorio cristiano: «Vosotros habéis conocido al Padre.» El tema de conocer a Jesús y así conocer al Padre de Jn 14,7 aparece también en el llamado *logion* joánico de los sinópticos (Mt 11,27; Lc 10,22): «Al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar.»

La aparición de este tema en el discurso final refleja el ambiente saturado de la idea de alianza en que se desarrolla la Última Cena (cf. p. 933, *supra*). H. H. Huffmon, BASOR 181 (1966) 31-37, ha demostrado que el verbo «conocer», en el sentido de «reconocer», pertenecía al lenguaje de las alianzas en el Próximo Oriente. Se usa en la Biblia aplicado al reconocimiento de Yahvé por Israel como único Dios y soberano (Os 13,14), mientras que Jeremías (24,7; 31,34) hace del conocimiento o reconocimiento de Yahvé una parte de la nueva alianza. El Jesús joánico, como autor de la nueva alianza con los discípulos, insiste en que ellos le han de conocer incluso como Israel conoció a Yahvé, pues «ya desde ahora» los cristianos habrán de reconocer a Jesús como «Señor mío y Dios mío» (20,28).

Una vez más los discípulos sufren un malentendido. Jesús habla de conocer y ver al Padre, pero ellos nunca han visto al Padre (v. 8). Resulta difícil explicar qué es lo que pretende ver Felipe. Es posible que, en la situación histórica prepascual, hayamos de pensar que Felipe se refiere a las grandes teofanías a Moisés y Elías en el Sinaí. (En el texto griego de Éx 33,18 Moisés dice a Dios: «Muéstrate a mí».) ¿No pensará acaso también en las visiones de la corte celestial que contemplaron los profetas? En el contexto de la época del evangelista quizá Felipe se comporte como el ingenuo portavoz de aquellos cristianos herejes que buscan la visión mística de Dios o pretenden haberla conseguido.

En cualquier caso, la pregunta da oportunidad a Jesús para explicar claramente (v. 9) que tales teofanías y visiones son inútiles ahora que la Palabra, que es Dios, se ha hecho carne. Al ver a Jesús se ve a Dios. Se trata aquí de una elevada cristología, si bien, como hemos dicho en otro lugar (vol. I, 724), cuando Juan insiste en la unidad de Jesús y el Padre, ello se refiere primariamente a la misión del Hijo entre los hombres, y sólo secundariamente tiene connotaciones metafísicas acerca de la vida dentro de la divinidad. También hemos sugerido que la equivalencia entre el Padre y el Hijo se expresa en gran parte con un lenguaje procedente de la concepción judía de que el enviado *(šālīaḥ)* es absoluto representante de quien le envía. Esta idea ha sido admirablemente desarrollada por P. Borgen, *God's Agent in the Fourth Gospel,* en *Religions in Antiquity* (Leiden 1968) 137-48. Señala este autor el principio legal o halákico de los rabinos: «Un agente es como el que lo envía», o, como se dice en TalBab *Qiddushin*, 43a: «Tiene la misma categoría que su propia persona [la del dueño]». Jesús es un agente que es también el

Hijo de Dios, por lo que Juan profundiza la relación legal del agente y del que le envía hasta convertirla en una relación de semejanza en cuanto a la naturaleza (pero tampoco en este caso en términos filosóficos). El estudio de Borgen sobre el trasfondo judío del tipo de lenguaje que encontramos en 14,9 es muy importante frente a la frecuente afirmación de que los pasajes del NT que describen a Jesús con lenguaje divino son de origen en definitiva pagano. A esto podemos añadir que hay semejanzas entre la descripción de Jesús en el v. 10 y la del Profeta semejante a Moisés de Dt 18,18, sobre el que dice Dios: «Pondré mis palabras en su boca y él les comunicará todo lo que yo le mande.» Del mismo Moisés dice Dt 34,10-12 que lo envió el Señor a hacer signos y obras.

Por sus dos temas de la unión de Jesús con el Padre y de la capacidad que poseen sus obras para revelar esa unión, el v. 10 está muy cerca de 10,38: «Fiaos de mis obras; así sabréis de una vez [y entenderéis] que el Padre está conmigo y yo estoy con el Padre.» Los dos últimos versos del v. 10, mediante un paralelismo complementario, unen palabras y obras como testimonios de la unión de Jesús con el Padre. En 8,28 y 12,49-50 Jesús afirma que *dice* únicamente lo que se le ha mandado o enseñado que diga; en 8,28 afirmaba: «No *hago* nada de por mí.» En consecuencia, y precisamente porque ni sus palabras ni sus obras son suyas, esas palabras y esas obras están diciendo a los hombres que Jesús mantiene una relación íntima con el Padre. Esta actitud está mejor expuesta en 17,4, donde se dirá que todo el ministerio de Jesús, palabras y obras, son la «obra» que le ha sido encomendada por el Padre para que la cumpla.

El v. 11 repite el v. 10 con una llamada mas directa a creer. Los dos motivos para esa fe («Creedme»; «Al menos creed[me] por las obras mismas») no son completamente distintos, ya que en ninguno de los dos casos se recurre a las obras milagrosas simplemente como credenciales extrínsecas de la misión de Jesús (vol. I, 729). La fe auténtica en las obras implica la capacidad de entender su significado como signos, la capacidad de ver a través de ellas lo que están revelando, es decir, que son a la vez la obra del Padre y del Hijo, que son uno mismo, y que, por tanto, el Padre está con Jesús y Jesús está con el Padre.

Versículos 12-14: la fuerza de la fe en Jesús

El v. 12 sirve de transición entre el tema de la fe (vv. 10-11) y el tema de la ayuda que se recibe de Dios (vv. 13-14). La fe en Jesús dará al cristiano el poder de realizar, porque Dios se lo otorgará, las mismas obras que realiza Jesús, ya que, al unir al hombre con Jesús y con el Padre, la fe le concede participar en el poder que ellos poseen. La promesa adicional de que el creyente «hará obras aún mayores» se explica en la situación diferente que seguirá a la resurrección. Una vez que Jesús haya sido glorificado (17,1.5), el Padre realizará en nombre de su Hijo obras capaces de manifestar la gloria de éste (nótese el último hemistiquio del v. 13). Se hizo otra alusión a obras mayores en 5,20 (cf. también 1,50), en un contexto referido al juicio y al don de la vida; posiblemente se incluye la participación en estas dos obras en lo que ahora se promete a los discípulos. Participarán en el juicio porque Jesús resucitado les dará poder sobre el pecado (20,21-23) y les enviará el Paráclito, que convencerá al mundo de su error (16,8.11). Participará también en la misión de Jesús en cuanto a comunicar la vida a los demás («dar fruto»; 15,16). La idea de que los discípulos recibirán el poder de realizar obras milagrosas aparece en numerosos textos del NT. El v. 12, con su afirmación rotunda de que el creyente realizará obras aún mayores que las de Jesús, se parece a Mt 21,21: «Os aseguro que si tuvierais una fe sin reservas, no sólo haríais esto de la higuera; incluso si le dijerais a ese monte "quítate de ahí y tírate al mar", sucedería.» El final largo de Mc (16,17-18) enumera una serie de milagros que realizarán los creyentes en nombre de Jesús. Por supuesto, los Hechos presentan a los discípulos realizando grandes milagros en el nombre de Jesús, incluyendo el de quitar la vida (5,1-11) y el de dar la vida y curar (3,6; 9,34.40), es decir, las obras de juzgar y dar vida. La idea de Juan sin embargo, difiere de otros ejemplos neotestamentarios en que Juan pone menos énfasis en el carácter milagroso de las «obras aún mayores» que realizarán los discípulos; el «mayores» se refiere más bien a su carácter escatológico.

Afirmaciones como las contenidas en los vv. 12 y 14, que Jesús hará cuanto se le pide en su nombre, son frecuentes en el discurso final. Analicemos cuidadosamente cuatro modelos distintos:

a) 14,13: «Lo que pidáis en mi nombre lo haré [*poiein*] yo.»
14,14: «Cualquier cosa que me pidáis en mi nombre, la haré [*poiein*].»

b) 15,16: «Lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dará.»
16,23: «Si algo pedís al Padre, él os lo dará en mi nombre.»
c) 16,24: «Pedid y recibiréis.»
15,7: «Pedid lo que queráis, que se cumplirá [*ginesthai*].»
d) Una forma libre (que aparece también en 1 Jn):
16,26: «Aquel día pediréis en mi nombre. Con eso no quiero deciros que yo rogaré al Padre por vosotros.»
1 Jn 3,21-22: «Cuando la conciencia [corazón] no nos condena, sentimos confianza para dirigirnos a Dios y, además, obtenemos cualquier cosa que le pidamos, porque cumplimos sus mandamientos y hacemos lo que le agrada.»
1 Jn 5,14-15: «Al dirigirnos a Dios podemos tener esta seguridad: que cuando pedimos algo conforme a su voluntad nos escucha; y al estar ciertos de que él escucha cualquier cosa que le pidamos, estamos ciertos de que obtenemos lo que le hemos pedido.»

En las sentencias del tipo *a)* en el cap. 14, la petición va dirigida (verosímilmente en el v. 13, con seguridad en el 14) a Jesús, que es quien la concede; en las sentencias del tipo *b)* en los caps. 15 y 16, la petición va dirigida al Padre, que la otorga en nombre de Jesús. (Curiosamente, si analizamos las sentencias relacionadas con el Paráclito en los caps. respectivos, la situación es inversa: en el cap. 14, el Padre otorga o envía el Paráclito en nombre de Jesús o a petición de Jesús, mientras que en los caps. 15 y 16 es Jesús el que envía el Paráclito.) En las sentencias del tipo *c)* no se mencionan expresamente ni el demandante ni el otorgante, pero en el contexto que sigue a cada una de las sentencias se alude al Padre.

El esquema de las sentencias de los tipos *a)* y *b)*, y hasta cierto punto las del tipo *d)*, implica una condición; en las del tipo *c)*, en cambio, se emplea el imperativo (presente en 16,24, aoristo en 15,7).

En las sentencias del tipo *a)* aparece el verbo «hacer» *(poiein)* en la apódosis; en las del tipo *b)* aparece el verbo «dar»; las de los tipos *c)* y *d)* tienen un vocabulario variado, pero es frecuente la idea de «recibir».

Hay un grupo de sentencias de los sinópticos en las que encontramos pararelos en cuanto al vocabulario y el esquema:

- Mt 7,7 (Lc 11,9): «Pedid y se os dará.» Se usa el imperativo (presente), igual que en las sentencias joánicas del tipo *c)*, pero aparece el verbo «dar», como en las del tipo *b)*.

- Mt 7,8 (Lc 11,10): «Todo el que pide, recibe.» Este esquema estructural no aparece en las sentencias joánicas, pero hay una semejanza con las del tipo *c)* en cuanto al verbo «recibir», así como por el hecho de que no se menciona al otorgante. Nótese que estas sentencias van agrupadas en versículos consecutivos, lo mismo que en Jn 14,13-14; 16,23-24.
- Mt 18,19; «Si aquí en la tierra dos de vosotros se ponen de acuerdo, cualquier asunto por el que pidan les resultará [*ginesthai*], por obra de mi Padre del cielo.» La sentencia contiene una condición («si»), lo mismo que las joánicas del tipo *a);* el Padre es el agente, como en las de los tipos *b)* y *d);* se usa el verbo *ginesthai,* como en las del tipo *c).*
- Mt 21,22: «Todo lo que le pidáis a Dios con fe lo recibiréis» (cf. una variante en Mc 11,24). El esquema de la primera parte de la sentencia se aproxima mucho al de las del tipo *a)* o *b),* pero la falta de indicación del agente y el uso del verbo «recibir» están más cerca de las del tipo *c).*

Está claro que hay muchas semejanzas entre los esquemas joánicos y los sinópticos, especialmente por lo que se refiere a Mateo (a pesar de que resultan extraños los paralelos entre Juan y Mateo; cf. vol. I, 53ss). Pero resulta igualmente claro que hay numerosas variantes y combinaciones distintas, por lo que ninguna de las sentencias joánicas es igual que otra cualquiera de las sinópticas. Dodd, *Tradición,* 350, tiene probablemente razón una vez más al afirmar que Juan y los sinópticos han conservado independientemente los ecos de unas sentencias más antiguas. Algunas de las diversidades en cuanto al modo (imperativo o condicional), el vocabulario («conceder», «darse», varios verbos de acción) y la voz (activa o pasiva) podrían atribuirse a los distintos intentos de traducir al griego unas sentencias arameas originales.

Hay dos puntos en que hemos de fijarnos brevemente. Las dos últimas sentencias del tipo *d)* y las dos últimas de Mateo expresan las condiciones para que la petición sea otorgada: guardar los mandamientos, pedir conforme a la voluntad de Dios o que se pongan de acuerdo varios cristianos sobre lo que han de pedir y tener fe. La última condición mencionada, la de tener fe, va realmente implícita en todas las demás formas de las sentencias. Pero las restantes condiciones pudieron haber sido dictadas por la experiencia realista de la vida de la comunidad, ya que no todas las peticiones habrían sido concedidas.

Las formas incondicionadas de las sentencias son más originales; es interesante el hecho de que en la tradición joánica no se atribuyan a Jesús las formas condicionadas.

El otro punto que hemos de mencionar es el hecho de que cinco de las sentencias joánicas mencionan el pedir (o dar; 16,23) «en mi nombre». Juan subraya este motivo, aunque no es el único en hacerlo. La sentencia de Mt 18,19 antes citada va seguida inmediatamente por una afirmación en que se expresa la base de la confianza en que las peticiones serán otorgadas: «Pues donde están dos o tres reunidos *apelando a mí*, allí en medio de ellos estoy yo.» En sus plegarias los judíos recordaban frecuentemente a los patriarcas con la esperanza de que Dios se sentiría movido por el recuerdo de aquellos santos predecesores; la oración en nombre de Jesús pudo tener orígenes semejantes. Cf. también Mc 9,41 y la idea de dar en nombre de Jesús. La eucaristía, que se celebraba en memoria de Jesús, también pudo contribuir a que se afirmara la costumbre de orar en su nombre, especialmente por el hecho de que las primitivas plegarias cristianas se pronunciarían con ocasión de celebrar la eucaristía (así, Loisy, 409). Pero la teología joánica introduce en la plegaria en nombre de Jesús una insistencia que va más allá del uso de una mera fórmula. El cristiano ora en nombre de Jesús, o alegando el nombre de Jesús, en el sentido de que permanece unido a Jesús. De este modo, el tema de pedir alegando el nombre de Jesús (14,13-14) prolonga y desarrolla el motivo de la inhabitación (vv. 10-11): el cristiano está unido a Jesús y Jesús está unido al Padre; de ahí que no pueda caber duda de que las peticiones del cristiano serán escuchadas. Este contexto de la unión con Jesús sugiere también que las peticiones del cristiano ya no se refieren a las minucias de la vida, sino que son de tal naturaleza que, al ser concedidas, el Padre es glorificado en el Hijo (v. 13). Son peticiones pertinentes a la vida cristiana y a la continuación de la obra con que Jesús glorificó al Padre durante su ministerio (17,4).

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la que aparece al final del apartado 52.]

51. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

PRIMERA SECCIÓN (SEGUNDA UNIDAD; 14,15-24)

El Paráclito, Jesús y el Padre vendrán a aquellos que aman a Jesús

14 15 «Si me amáis,
y guardáis los mandamientos míos,
16 entonces yo le pediré al Padre
que os dé otro Paráclito
para que esté siempre con vosotros.
17 Él es el Espíritu de la Verdad
al que el mundo no puede recibir
porque no lo percibe ni lo conoce;
vosotros, en cambio, lo conocéis,
porque vive ya con vosotros y está entre vosotros.
18 No os dejaré huérfanos,
volveré.
19 De aquí a poco el mundo no me verá más;
vosotros sí me veréis,
pues de la vida que yo tengo viviréis también vosotros.
20 Aquel día conoceréis
que yo estoy con el Padre,
vosotros conmigo y yo con vosotros.
21 El que acepta mis mandamientos y los cumple,
ése es el que me ama;
y al que me ama, lo amará mi Padre,
y yo también lo amaré
y me revelaré a él.»

22 El otro Judas (no el Iscariote) le preguntó: «Señor, ¿a qué se debe
que vayas a revelarte nada más que a nosotros y no al mundo?»

23 Jesús le contestó:
«Uno que me ama
hará caso de mi mensaje.
Mi Padre lo amará
y los dos nos vendremos con él
y viviremos con él.
24 Uno que no me ama no hace caso de mis palabras;
y el mensaje que oís no es mío,
sino del Padre que me envió.»

22: *preguntó.* En presente histórico.

NOTAS

14,15. *y guardáis.* Entendemos este verbo en subjuntivo *(tērēsēte)* como parte de la prótasis, siguiendo a P^{66} y al Códice Sinaítico. Hay otras lecturas bien atestiguadas: *a)* Los Códices Alejandrino y de Beza tienen un imperativo *(tērēsate):* «Si me amáis, guardad mis mandamientos»; *b)* el Códice Vaticano tiene un futuro *(tērēsete):* «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos». La lectura que hemos preferido relaciona estrechamente el v. 15 con el 16. La lectura *b)* representaría una armonización de los copistas con el esquema que aparece en el v. 23. La lectura *a)* y, en menos grado, la *b)* aíslan este versículo del 16, de modo que se suprime la relación gramatical entre las estipulaciones del v. 15 y el don del Espíritu de que se habla en el v. 16. K. Tomoi, ET 72 (1960-61) 31, entiende que esta falta de conexión es tan absoluta como para sugerir que el v. 15 está fuera de lugar y debería ir entre los vv. 20 y 21. Esta reordenación destruye el esquema triádico de esta sección (cf. comentario) y resulta innecesaria si se acepta nuestra traducción.

guardáis los mandamientos míos. El verbo *tērein* («guardar» en el sentido de «cumplir») se usa en Juan con referencia a la observancia de los mandamientos de Jesús (14,21; 15,10); en otros lugares se aplica a la observancia de los Diez Mandamientos de Dios (Mt 19,17; I Cor 7,19). También en 1 Juan (2,3-4; 3,22-24) se relaciona este mismo verbo con los mandamientos de Dios; en 1 Jn 5,3 hay un paralelismo estrecho con este versículo: «Porque amar a Dios significa cumplir sus mandamientos.» Nótese que aquí y en el v. 21 habla Jesús de sus mandamientos en plural, en contraste con el «mandamiento nuevo» (singular) de 13,34. La misma variante de plural y singular aparece al hablar del (los) mandamiento(s) de Jesús en 15, 10 y 12. Sus mandamientos no son simples preceptos morales, sino que implican todo un estilo de vida en unión amorosa con él.

pediré. Bernard II, 545, sostiene que, en general, este verbo *(ērotan)* se utiliza para describir las plegarias de Jesús, mientras que al hablar de las oraciones de los discípulos se utiliza *aitein* (lo mismo que en los vv. 13, 14). Pero hay muchas excepciones.

os dé. En 14,26 se dice que «enviará el Padre», al Paráclito, pero en 15,26 y 16,7 es Jesús el que lo envía. La atribución de este acto al Padre sería la más original. No hemos de exagerar el carácter joánico de esta variante, pues aparece también en Lucas/Hechos (Jesús envía o derrama el Espíritu: Lc 24,29; Hch 2,33; pero estos mismos pasajes demuestran que el Padre es la fuente del Espíritu). En el NT aparece el verbo «dar» asociado frecuentemente al Espíritu Santo (Rom 5,5), de forma que el término «don» ha llegado a designar al Espíritu (Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17).

otro Paráclito. El texto griego permite traducir «otro, un Paráclito», con lo que se suprime la implicación de que habría habido un Paráclito anterior; la VS^{sin} apoya esta traducción. Sin embargo, no es el significado obvio (cf. 10,16: «tengo otras ovejas», no «tengo otras, ovejas»), y 1 Juan demuestra que el pensamiento joánico no tiene inconveniente alguno en presentar a Jesús como Paráclito. Johnston, 33, entiende la frase en el sentido de un modificativo adjetival de «el Espíritu de la verdad», que va en el siguiente versículo: «os dé otro Paráclito... el Espíritu de la verdad al que el mundo no puede recibir».

para que esté siempre con vosotros. Quienes creen que en estas palabras subyace un original arameo sugieren que el *hina,* conjunción griega que expresa intención, es una traducción errónea del relativo arameo d^e (= «que esté con vosotros»). Esta hipótesis no es necesaria, ya que en la frase hay realmente un matiz de intención. Los manuscritos que contienen el verbo «ser» (= estar) presentan considerables variantes en cuanto a la secuencia de las palabras; al mismo tiempo hay numerosas pruebas a favor de la lectura «permanecer» *(menein).* Hay autores que también en este caso encuentran un apoyo para su tesis de un original semítico, ya que en hebreo se usa frecuentemente el verbo «ser = estar» con el sentido de «permanecer», por ejemplo, el griego de Mt 2,13 refleja este uso semítico: «Estad [es decir, permaneced] allí hasta que yo os diga.» Sobre el uso joánico de *menein,* cf. p. 1.620, *infra.*

17. *el Espíritu de la verdad.* En el pensamiento joánico, el genitivo es objetivo: el Espíritu comunica la verdad (cf. 16,13), si bien podría haber asimismo un matiz de aposición (1 Jn 5,6[7]: «el Espíritu es la verdad»). Esta frase no nos da una descripción ontológica o esencial del Espíritu. Sobre el trasfondo, cf. Apén. V.

al que... lo. Los pronombres griegos de este versículo que se refieren al Espíritu son neutros, porque *pneuma* lo es. Sin embargo, en 15,26;

16,7.8.13.14 se utilizan los pronombres masculinos *ekeinos* y *autos* referidos al Espíritu. En su condición de Paráclito, el Espíritu adopta una función más personal que en otros muchos pasajes del NT.

no lo percibe ni lo conoce. La incapacidad para percibir no es realmente una causa o razón para que el mundo resulte incapaz de aceptar al Espíritu de la verdad. La incapacidad de aceptar y la de reconocer o ver constituyen una misma actitud. El verbo que aquí significa percibir, *theōrein,* puede aplicarse a la visión corporal (2,23; 14,19) o a la espiritual (12,45; cf. p. 1.607, *infra).* El mundo no puede ver físicamente al Paráclito porque éste no es corpóreo. Pero el mundo tampoco posee la visión espiritual que le permitiría adivinar su presencia en los discípulos. Sobre la actitud de Pablo con respecto a la misma cuestión, cf. 1 Cor 2,14.

lo conocéis. Este verbo y «permanecer», en el verso siguiente, van en presente; en los demás pasajes relativos al Paráclito, la acción de éste se describe en futuro. Es probable que hayamos de atribuir un valor proléptico a los presentes (BDF § 323). Pero algunos autores prefieren tomar estos presentes al pie de la letra y afirman que el Paráclito habitaba ya en los discípulos durante la última cena o que este versículo fue escrito desde la perspectiva temporal del evangelista. W. R. Hutton, ET 57 (1945-46) 194, piensa que estos versos constituyen un comentario entre paréntesis que el evangelista añade, a modo de nota a pie de página, a las palabras de Jesús. Cf. vol. I, 386s, sobre nuestra actitud general en cuanto a esta tesis aplicada a los discursos joánicos.

porque vive ya entre vosotros. Tampoco en este caso se trata de una causa o razón: inhabitación y conocimiento están coordinados. Como Bengel ha señalado, la falta de reconocimiento excluye la inhabitación, mientras que la inhabitación es la base del conocimiento. Aquí se dice que el Espíritu de la verdad *vive* o *permanece* con los discípulos, mientras que en el v. 16 se hablaba de que el Paráclito *estaba* con los discípulos. En 2 Jn 2 se usa este mismo vocabulario doble en relación con la misma verdad: «... la verdad que está [permanece] en nosotros y que nos acompañará para siempre». La posibilidad de intercambiar «verdad» y «Espíritu de la verdad» tiene un cierto paralelo en Qumrán (1QS 4,23-24): «Hasta ahora los espíritus de la verdad y de la mentira luchan en los corazones de los hombres... Conforme a esta porción de verdad odia un hombre la mentira.»

está entre vosotros. Los testimonios textuales están divididos entre el presente y el futuro del verbo. El futuro podría ser una corrección de los copistas para obviar la idea de una inhabitación realizada ya en el momento de la cena. Por otra parte, el futuro habría de preferirse como lectura más difícil después de dos verbos en presente (así Rieger, *art. cit.,* 20), a menos que el copista introdujera el futuro para subrayar el matiz proléptico de los dos verbos anteriores. Rieger opina que en este versículo desde la línea 2 hasta la última parte

de la 5 son un paréntesis, mientras que la última parte de la línea 5 enlazaría con la línea 1: «Él es el Espíritu de la verdad (...) y estará entre vosotros.» Las líneas incluidas en el paréntesis, desde este punto de vista, se refieren a la presencia del Espíritu/Paráclito durante el ministerio de Jesús. La última parte de esta teoría parece insostenible, ya que, según Juan, el Paráclito no puede venir hasta que Jesús haya marchado (16,7); durante el ministerio de Jesús no fue otorgado el Espíritu a los hombres (7,39).

18. *huérfanos.* Se trata de una figura de lenguaje no desacostumbrada; de los discípulos de los rabinos se decía que al morir éstos quedaban huérfanos (StB II, 562), como ocurrió con los discípulos de Sócrates a la muerte de éste (*Fedón,* 116A). En el contexto del último discurso, la imagen encaja perfectamente desde el momento en que Jesús se ha dirigido a los discípulos llamándolos «hijitos míos» (13,33). En el caso presente resulta difícil establecer si «huérfanos» ha de entenderse en el sentido de alguien que se ve privado de su padre o, hablando más en general, de quien se ha quedado solo y sin nadie a quien recurrir; sin embargo, Schwank, *Vom Wirken,* 152, señala este versículo como base para llamar «Padre» a Cristo en la oración.

volveré. La idea de volver *(palin)* aparece expresa en el v. 3, pero aquí y en el v. 28 está sólo implícita.

19. *De aquí a poco. Eti mikron;* cf. nota a 13,33. Se refiere al intervalo que habrá de transcurrir hasta la etapa escatológica, como puede verse por la referencia del próximo versículo al cumplimiento de la promesa de ver a Jesús «aquel día».

verá. Se usa prolépticamente el presente para dar a entender la seguridad de ese futuro. Aquí se utiliza *theōrein,* mientras que en el pasaje paralelo de 16,16 tenemos *horan.*

de la vida que yo tengo viviréis también vosotros. Literalmente, «porque yo vivo y vosotros viviréis». Una vez más advertimos que la relación de este verso con el anterior es coordinada más que causal, pues ver a Jesús resucitado y vivir constituyen un único don. En realidad, esta última parte del v. 19 podría entenderse como una sentencia distinta: «porque yo vivo, también viviréis vosotros».

20. *Aquel día.* Esta expresión aparece tres veces en Juan: aquí y en 16,23.26. Si bien en el AT se usa esta expresión como fórmula tradicional para describir el momento de la intervención final de Dios (también Mc 13,32), en la forma definitiva del pensamiento joánico parece aplicarse este término más bien al período de la existencia cristiana, hecho posible por «la hora» de Jesús. Compárese con «el último día» de 6,39.40.44.54.

conoceréis. Podría traducirse «vosotros por vosotros mismos», si el pronombre expreso «vosotros» se toma como enfático (así Bernard II, 548); Bult-

mann, 479[5], sin embargo, probablemente acierta al sostener lo contrario (BDF § 277[2]).

21. *El que.* Hay un cambio a la tercera persona en los vv. 21, 23-24a (posiblemente por influjo del motivo sapiencial; cf. comentario). Los vv. 1-20 van dirigidos a los discípulos en segunda persona; el discurso duplicado del cap. 16 también conserva en todo momento la segunda persona.

acepta mis mandamientos. Literalmente, «tiene mis mandamientos y los cumple». No hay diferencia real entre tener los mandamientos (sólo aquí, pero con paralelos rabínicos) y guardarlos a pesar de que Bernard II, 548, interpreta «guardar» los mandamientos como un paso adelante (también Agustín).

lo amará mi Padre. P[75] dice «lo guardará a salvo» (*tērein;* cf. 17,11) en vez de «amará»: C. L. Porter, en B. L. Daniels y M. J. Suggs (eds.), *Studies in the History and Text of the New Testament* (Salt Lake City 1967) 74, opina que ésta sería la lectura original. Barret, 388, dice que Juan no pretende dar a entender que el amor de Dios esté condicionado a la obediencia del hombre, sino que más bien piensa en la correspondencia mutua del amor. Pero hemos de reconocer que en el dualismo joánico puesto que el amor espontáneo de Dios se expresa en el don de su Hijo, quien se aparta del Hijo desprecia el amor de Dios.

22. *El otro Judas... le preguntó.* Las tres preguntas de los discípulos que interrumpen la secuencia de este capítulo (aquí y en los vv. 5 y 8) empiezan del mismo modo. Evidentemente, el redactor les dio un cierto aire artificial, pero si se tratara de una pura invención no se explicaría el que se introdujera aquí un personaje tan oscuro como este Judas.

(no el Iscariote). Es posible que el original dijera simplemente «Judas»; el paréntesis, así como las variantes de las versiones, representarían otros tantos intentos de clarificación por parte de los copistas. El hecho de que Judas Iscariote haya salido en 13,30 haría caer en la cuenta a un copista de que este Judas no era el Iscariote. Aparte del Iscariote había al menos otros dos individuos llamados Judas (= Judá) que tuvieron contacto con Jesús. El primero fue Judas el pariente o hermano de Jesús (Mc 6,3; Mt 13,55). Era hermano de Santiago de Jerusalén y se le identifica tradicionalmente como autor de la Carta de Judas. El *segundo* fue Judas de Santiago (es decir, presumiblemente hijo de Santiago, no el hermano de Santiago, como dicen algunas traducciones). Su nombre aparece en las dos listas lucanas de los Doce (Lc 6,16; Hch 1,13), pero no en las de Marcos o Mateo. Nada sabemos de él, pero en la hagiografía posterior hay intentos de identificarlo con Tadeo o Lebeo, cuyo nombre aparece en las listas de los Doce en Mateo y Marcos (Mc 3,18; Mt 10,3), pero que falta en la lista de Lucas; esta identificación es presumiblemente resultado de una conjetura de alguien que comparó las distintas listas.

Habitualmente se sugiere que este Judas mencionado ahora por Juan es Judas de Santiago y que era uno de los Doce (de donde se sigue que Lucas y Juan concuerdan frente a Marcos y Mateo en cuanto a la constitución de los Doce).

La versión sahídica de este versículo dice «Judas el Cananeo», lo que quizá representa un intento de identificar a este Judas con Simón el Cananeo de las listas de Marcos y Mateo. La VS dice «[Judas] Tomás», y esta tradición que identifica a Judas con Tomás el Mellizo (cf. nota a 11,16, en que se habla de la leyenda de que Tomás era hermano gemelo de Jesús) reaparece en textos de origen siríaco y en el *Evangelio de Tomás.* H. Koester, HTR 58 (1965) 296-97, sugiere que la tradición siríaca es acertada y que el Judas en cuestión era hermano de Jesús y fue apóstol de Edesa. Es ésta una especulación muy atrevida que va más allá de los datos y hasta de las tradiciones de la Iglesia edesana. Cf. G. Quispel, NTS 12 (1965-66) 380. Nótese que los esfuerzos de las versiones por identificar a Judas se oponen a la identificación del mismo con el «Judas de Santiago» lucano, ya que la lista de Lucas distingue a este discípulo de Simón el Zelote y de Tomás. Ante estos datos tan confusos no es posible llegar a una conclusión.

23. *hará caso de mi mensaje.* Literalmente, «guardará mi palabra». La misma expresión se utiliza en los vv. 23 y 24 y en 8,51, 15,20. El tema de guardar la palabra de Dios aparece en 1 Jn 2,5. Antes, en los vv. 15 y 21, hemos visto la expresión «guardar mis [los] mandamientos». En el v. 24 aparecen el singular y el plural de «palabra» sin aparente diferencia de significado; las variantes de singular o plural en el uso de «palabra» y «mandamiento», por consiguiente, no poseen una clara significación teológica (cf. nota al v. 15). La equivalencia entre «palabra» y «mandamiento» se apoya en el AT, donde se habla de los Diez Mandamientos como las «palabras» de Dios (Éx 20,1; Dt 5,5.22; lo cierto es que «palabra», en hebreo *dābār,* puede ser un término técnico referido a las estipulaciones de la alianza); véase también la intercambiabilidad de «mandamientos», «palabra» y «palabras» en el texto griego de Sal 119,4.25.28. A la vista de este trasfondo veterotestamentario, no aceptamos la tesis de Bultmann, 475[2], de que, por ser equivalentes las expresiones «guardar los mandamientos» y «guardar la palabra», éstas se referirían simplemente a la fe, por lo que en Juan no habría signo alguno del «legalismo de la Iglesia católica incipiente». En todo el pensamiento neotestamentario pesa mucho el legado de la Ley y los preceptos recibidos del AT. En 1 Jn se unen la fe y una vida moral cuidadosamente regulada.

Mi Padre lo amará y los dos nos vendremos con él. Boismard RB 57 (1950) 392-94, aporta las pruebas de una forma más breve: «Entonces yo y el Padre vendremos.» Sobre la diferencia entre la noción joánica de inhabitación y la de Filón, cf. Lagrange, 389-90.

24. *el mensaje que oís no es mío.* Los manuscritos occidentales dicen: «Mi

palabra no es mía.» Es posible que esta lectura fuera introducida por analogía con 7,16: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado.»

COMENTARIO

Numerosos autores, entre ellos Bultmann, Wikenhauser y Boismard, han visto un interesante esquema triádico en esta segunda unidad de la primera sección. Si la primera unidad está dominada por el mandato «fiaos, creedme» (14,1.11), en la segunda predomina la idea del amor. Por tres veces se habla de amar a Jesús y guardar sus mandamientos/palabra(s) o mensaje (vv. 15, 21 y 23), y en cada uno de los casos se añade la promesa de que quienes cumplan esta exigencia disfrutarán de una presencia divina. En los vv. 15-17 es el Paráclito/Espíritu el que vendrá a vivir entre y con los discípulos. En los vv. 18-21 será Jesús el que volverá para estar con ellos. En los vv. 23-24 (el v. 22 sirve de transición) se dice que el Padre y Jesús vendrán a vivir con los discípulos. Parece cierto, por consiguiente, que se da aquí un esquema triádico que pone en estrecho paralelismo al Espíritu, a Jesús y al Padre. Este esquema no sería insólito; por ejemplo, en los escritos paulinos son frecuentes unos breves esquemas triádicos (1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,14; Ef 4,4-6). Si aceptamos que en Jn 14,15-24 se da también este esquema, la teoría más plausible sobre sus orígenes sería que han sido unidas varias sentencias, en torno a la presencia divina, en otro tiempo independientes, y que estas sentencias corresponden a etapas distintas dentro de la historia de la tradición joánica. (Suele suponerse que las sentencias sobre la presencia de Dios en y a través del Paráclito son las más tardías.)

Sin embargo, y aunque ello no significa necesariamente negar la validez del esquema triádico, hemos de advertir que éste pasa por alto las dificultades. La tercera unidad menor no se refiere sólo al Padre, sino al Padre y a Jesús. De hecho, el Padre ya ha sido mencionado en el v. 21, en la segunda unidad menor, si bien allí no se especifica que se trate de la inhabitación del Padre. Podría argumentarse a favor de una cierta unidad en los vv. 21-24, ya que en ellos se habla del discípulo cristiano en tercera persona, mientras que en los vv. 15-20 se le dirige la palabra en segunda persona (cf. nota a «el que» del v. 21). Por otra parte, el esquema de pregunta y respuesta de los vv. 22-23a sirve de conexión entre los vv. 21 y 23-24 más que de indicativo para señalar la separación entre dos unidades triádicas menores.

Pero, independientemente de que se acepte o no el esquema triádico, lo cierto es que se mencionan tres tipos de inhabitación divina. A pesar de sus orígenes presumiblemente diversos, las sentencias referentes a estas inhabitaciones han sido combinadas hasta formar una unidad que comienza y termina con el tema del amor a Jesús y la observancia de sus mandamientos. Es probable que en la etapa final de la teología joánica se pensara que todas estas inhabitaciones se realizaban en y a través del Paráclito. El Paráclito es la presencia de Jesús cuando él se halla ausente, de forma que el «volveré» del v. 18 no está en contradicción con la idea de que el Paráclito es enviado. Además, como Jesús y el Padre son una misma cosa, la presencia del Padre y de Jesús (v. 23) no es en realidad diferente de la presencia de Jesús en el Paráclito.

Hemos de notar finalmente que en 16,4b-33, que es el discurso duplicado del cap. 14, no aparece claramente el esquema triádico. No vuelve a repetirse regularmente la sentencia sobre el amor a Jesús y guardar sus mandamientos. A la venida del Paráclito en 16,13-15 sigue una sección en que se promete a los discípulos que volverán a ver a Jesús (= 14,19), pero no se dice que Jesús vaya a vivir con los discípulos ni que el Padre vaya a vivir entre ellos (si bien se dice en 16,27 que el Padre ama a los discípulos). Boismard, *art. cit.*, afirma que el cap. 14 se parece mucho a las cartas joánicas, si bien es cierto que el cap. 14 es cristocéntrico, mientras que 1 Jn es teocéntrica. A los vv. del cap. 14 (15,21,23-24) que hablan del amor a Jesús corresponden en 1 Jn otros versículos (4,20-21; 5,2-3) que hablan del amor a Dios. En la nota al v. 15 indicábamos que a la insistencia de Juan en esta unidad sobre guardar los mandamientos de Jesús corresponde en 1 Jn una preocupación por guardar los mandamientos de Dios, cuya observancia asegura la inhabitación de Dios en el cristiano (1 Jn 3,24; 4,12-16).

Versículos 15-17: la venida del Paráclito

El v. 15 empieza con el requerimiento de amar a Jesús. El amor a Dios es un tema bien atestiguado en ambos Testamentos, pero sorprendentemente no ocurre lo mismo con el tema del amor del cristiano a Jesús, que no es muy frecuente; predomina el motivo de la fe en Jesús. El amor a Jesús se menciona principalmente en los libros tardíos del NT; en esta unidad de Jn 15, en 8,42; 21,15.16; Ef 6,24; 1 Pe 1,8 se

usa el verbo *agapan,* mientras que en Jn 16,27; 21,17; Mt 10,37 (cf., sin embargo, Lc 14,26); 1 Cor 16,22 se utiliza *philein.* El conocimiento de que el cristiano debe amar a Jesús igual que ama al Padre sería una faceta de un desarrollo teológico gradual debido a que se fue comprobando poco a poco quién era Jesús, pero no podemos descartar el hecho de que la exigencia de amor por parte de Jesús encaja perfectamente en el ambiente de alianza del discurso final y de la Última Cena. N. Lohfink, GeistLeb 36 (1963) 271-81, ha señalado el paralelismo existente entre la exigencia de amor exclusivo por parte de su pueblo que plantea el Dios de la alianza en el Sinaí (Dt 6,5) y el requerimiento de amor exclusivo por parte de Jesús, que es la presencia visible de Dios entre los hombres y que establece una nueva alianza con ellos.

La introducción del tema del Paráclito en los vv. 16-17 no resulta demasiado abrupta si se tiene en cuenta que el don del Paráclito está asociado al tema de las oraciones que son escuchadas por Dios (vv. 13-14). En Lc 11,9-13 tenemos la misma secuencia: «Pedid y se os dará... ¿Cuánto más vuestro Padre del cielo dará Espíritu Santo a los que se lo piden?» Los vv. 16-17 constituyen el primero de los cinco pasajes referentes al Paráclito que contiene el discurso final, y de ellos trataremos conjuntamente en el Apén. V. Aquí nos ocuparemos únicamente de los elementos peculiares del pasaje que ahora comentamos. Dos de estos pasajes aparecen en el cap. 14, y otros dos en el discurso duplicado de 16,4b-33. En ambos casos, el primer pasaje se refiere a la oposición existente entre el Paráclito y el mundo. La referencia del v. 16 al Paráclito como «otro Paráclito» (cf. nota) implica obviamente que Jesús ha sido un Paráclito, ya que el otro Paráclito vendrá cuando Jesús se haya ido. 1 Jn 2,1 presenta a Jesús como un Paráclito en su función de intercesor celeste ante el Padre después de la resurrección, pero Juan parece dar a entender que Jesús ha sido un Paráclito durante su ministerio terreno. (La sugerencia de que Jesús es un Paráclito porque pronunciará la gran plegaria de intercesión del cap. 17 no sirve en realidad para explicar la implicación de 14,16-17, donde no se atribuye al Paráclito ninguna función de intercesión.) En el Apén. V veremos cómo el Espíritu de la verdad es un Paráclito precisamente porque lleva adelante la obra terrena de Jesús. El Paráclito/Espíritu se diferenciará de Jesús/Paráclito precisamente por el hecho de que el Espíritu no es corpóreamente visible y su presencia se realizará únicamente por vía de inhabitación en los discípulos. El tema veterotestamentario del «Dios

con nosotros» (el Emmanuel de Is 7,14) se realizará ahora en el Paráclito/Espíritu que permanece con los discípulos para siempre.

Versículos 18-21: el retorno de Jesús

Hay un paralelismo entre la primera y segunda unidades menores del esquema triádico, que tratan respectivamente de la venida e inhabitación del Paráclito/Espíritu y del retorno e inhabitación de Jesús:

	vv. 15-17	vv. 18-21
Condiciones necesarias: amar a Jesús y guardar sus mandamientos	15	21
Don del Paráclito; retorno de Jesús	16	18
El mundo no verá al Paráclito ni a Jesús	17	19
Los discípulos reconocerán al Paráclito y verán a Jesús	17	19
El Paráclito y Jesús vivirán entre los discípulos	17	20

(Juan parece tener dos esquemas de paralelismo. Uno es quiástico, con una secuencia inversa en las dos secciones, de forma que juntas trazan una curva parabólica; cf. 6,36-40 en el vol. I, 549; también 15,7-17, p. 1.003, *infra*. En el otro esquema, la secuencia es la misma en ambas secciones, frecuentemente con la excepción de que el primer versículo de una sección enlaza con el último versículo de la otra; cf. 5,19-30 en vol. I, p. 474. Aquí se trata del segundo tipo.) Este paralelismo es el recurso joánico para decir al lector que la presencia de Jesús después de su retorno al Padre se realiza en y a través del Paráclito. No se trata de dos presencias, sino de una y misma presencia.

Como ya hemos llamado la atención sobre las semejanzas existentes entre Jn 14 y 1 Jn, interesa señalar que los cinco rasgos antes anotados aparecen también en 1 Jn, generalmente cuando se describe al Padre (no siempre es posible decir a quién se refieren «él» o «su» en 1 Jn):

	1 Jn
Condiciones necesarias: amarse unos a otros; guardar sus mandamientos	3,23-24
Revelación de Dios	3,2
Oposición entre el Padre y el mundo	2,15-17
Los cristianos le verán tal como es	3,2
Dios vive entre los cristianos	3,24

Si nos fijamos en cada uno de los versículos de esta subdivisión, en el primer verso del v. 18 encontramos un puente entre la referencia al Paráclito y la referencia a la actuación pospascual del mismo Jesús. De hecho, resulta difícil decir con seguridad qué tipo de inhabitación constituye la base para el «no os dejaré huérfanos». A pesar de que en la secuencia actual el «volveré» ha de interpretarse probablemente en términos de la venida del Paráclito, hemos de preguntarnos por la referencia original de estas palabras si, como es probable, en algún momento fueron independientes de la promesa del Paráclito. Los Padres latinos pensaban que se referían a la parusía prometida en 14,2-3. El v. 19 implica que esa venida se producirá dentro de poco tiempo, pero ello no es obstáculo a esta interpretación, ya que la frase no constituye en realidad una indicación cronológica (nota a 13,33), y las palabras «aquel día» del v. 20 estarían a favor de la parusía. Pero en el v. 19 se dice que el mundo no verá a Jesús, y ello no encaja en absoluto con la idea de la parusía. Los Padres orientales en general entendieron que se hacía referencia a las apariciones de Jesús después de la resurrección; en esta interpretación se toma al pie de la letra el «de aquí a poco». Ello enlaza perfectamente con la idea de que el mundo no verá a Jesús (Hch 10,40-41: «Dios hizo que se dejara ver, no de todo el pueblo, sino de los testigos que él había designado»). También la frase «la vida que yo tengo» del v. 19 parece incluir una terminología característica de la resurrección: Lc 24,5: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?»; Lc 24,23: «... ángeles, que les habían dicho que estaba vivo»; también Mc 16,11; Hch 1,3; Ap 1,18.

Sin embargo, es obvio que Jesús habla de una presencia continuada, más bien que de las breves apariciones que siguieron a la resurrección; no sólo las palabras «no os dejaré huérfanos», sino el tono mismo de todas sus observaciones implican una continuidad. En consecuencia, si originalmente estos versículos se referían a la vuelta de

Jesús en una serie de apariciones posteriores a la resurrección, fueron pronto reinterpretadas en los círculos joánicos en el sentido de una presencia permanente y no corpórea de Jesús después de la resurrección. (Ello ocurrió verosímilmente antes de que fueran relacionadas con la promesa del Paráclito y vueltas a reinterpretar de manera que hicieran referencia a la presencia de Jesús por medio de su Espíritu.) Esta reinterpretación arranca de la convicción profunda de que el verdadero don de la etapa siguiente a la resurrección era una unión con Jesús que ya no habría de depender de su presencia corpórea. Con ello no queremos dar a entender que pasajes como éste despojen al acontecimiento pascual de su carácter externo y milagroso (Bultmann, 479) y que no hay diferencia entre las apariciones que siguen a la resurrección y la inhabitación. Más cierto es que el cuarto Evangelio (20,27) se sale un poco de su línea para insistir en el carácter externo de las apariciones y en la realidad corpórea del Jesús resucitado. Pero Juan cayó en la cuenta de que las apariciones no eran un fin en sí mismas, sino que iniciaban un tipo más profundo de presencia. (Ya hemos visto esta misma actitud con respecto a los milagros de Jesús: el cuarto Evangelio no prescinde de la realidad de los milagros, sino que insiste en su significación espiritual.) Esta postura no es exclusiva de Juan; también en Mt 28,20 dice el Jesús resucitado: «Yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin del mundo.» (Es posible, sin embargo, que Mateo no hable de la presencia de Jesús en cada uno de los cristianos, sino en la comunidad cristiana como tal.) Nótese que ninguno de estos pasajes se refiere a la presencia de Jesús experimentada por los místicos; la presencia de Jesús se promete no a una minoría selecta, sino a los cristianos en general.

El tema de la última parte del v. 19, que la vida de Jesús es base y fuente de la vida cristiana, es doctrina común del NT (Rom 5,10; 1 Cor 15,22). En el v. 20 Juan da un paso más y propone la idea de que, si los cristianos han recibido la vida de Jesús, habrán de reconocer que se trata de una vida compartida por el Padre y el Hijo (cf. también 5,26; 6,57). Ya hemos indicado que hay muchas clases de fórmulas referentes a la inhabitación en que quedan implicados Jesús, el Padre y los discípulos (cf. página 919, *supra*).

A la referencia sobre la inhabitación en el v. 20 sigue en el v. 21 la condición de que ésta depende: guardar los mandamientos de Jesús y de este modo amarle. Los dos primeros versos del v. 21 reafirman a la inversa el v. 15 y muestran que amar y guardar los mandamientos no

son otra cosa que dos facetas distintas del mismo estilo de vida. El amor lleva a guardar los mandamientos, mientras que el amor es la sustancia de los mandamientos de Jesús. La afirmación de que quien ama a Jesús *(agapan)* será amado por el Padre (v. 21) tiene su paralelo correspondiente en el discurso duplicado de 16,27: «El Padre mismo os quiere *(philein)*, porque vosotros ya me queréis.» En el v. 21 destaca con fuerza el trasfondo sapiencial veterotestamentario del pensamiento y del vocabulario joánicos. Por ejemplo, Sab 6,18 habla de la Sabiduría: «El amor *[agapē]* es la observancia de sus leyes»; también 6,12: «La ven *[theōrein]* sin dificultad los que la aman.» Si Jesús dice: «Me revelaré a aquél [que me ama]», Sab 1,2 afirma que el Señor se revelará a los que confían en él.

La pregunta del v. 22 enlaza el final de la segunda unidad menor (vv. 18-21) con el comienzo de la tercera unidad menor (vv. 23-24), a menos que se prefiera admitir la posibilidad antes mencionada (cf. p. 971, *supra)* de que los vv. 21-24 forman un solo conjunto. El problema que preocupa a Judas resulta tan turbador como el que se planteó mucho antes, en 7,4, cuando los «hermanos» de Jesús sugerían intencionadamente que debería mostrar sus milagros al mundo. De Judas cabía esperar que a estas alturas tuviera más fe en Jesús que los incrédulos hermanos de éste, pero es evidente que no había cambiado mucho la naturaleza de las expectativas mesiánicas de los discípulos (cf. Lc 22,24, durante la Última Cena). Jesús había hablado de *revelarse* a sus discípulos. Les da a entender que lo hará mediante la inhabitación (ateniéndonos al nivel del contexto presente), pero resulta que este mismo término se usa en las descripciones de la teofanía a Moisés en el Sinaí (Éx 33,13.18). Parece, por consiguiente, que Judas, quizá de manera no muy distinta que Felipe en el v. 8, piensa en otra teofanía que asombrará al mundo, y por ello no puede entender la afirmación de Jesús en el v. 19 de que el mundo ya no le verá. (Si en un período anterior el «volver» de los vv. 18-21 se refería a las apariciones pascuales, esta pregunta se hubiera centrado originalmente en el hecho de que el Jesús resucitado no se manifestó a todos los hombres, problema que se refleja en Hch 10,40-41 y que todavía era discutido en tiempos de Orígenes. El mismo Orígenes [*Cels.*, II, 63-65; GCS 2,185-87] dio la respuesta de que no todos los ojos habrían soportado la gloria del Resucitado. La respuesta de Juan habría sido verosímilmente que amar a Jesús y guardar sus mandamientos eran condiciones necesarias para compartir la presencia de Jesús en cualquiera de sus formas.)

Versículos 23-24:
La venida del Padre (junto con Jesús)

Como ya había ocurrido antes con frecuencia (3,5; 4,13), Jesús no responde directamente a la pregunta hecha por Judas, si bien lo que dice, entendido adecuadamente, constituye una verdadera respuesta. Jesús aprovecha esta oportunidad para explicar una vez más lo que significa realmente verle y, en consecuencia, explica implícitamente por qué no puede verle el mundo. En el v. 9 había dicho a Felipe: «Quien me ve a mí está viendo al Padre»; ahora explica que su presencia después de la resurrección llevará consigo también la presencia del Padre. Antes hemos señalado cinco rasgos comunes a las descripciones de la presencia del Paráclito y de Jesús; tres de estos rasgos reaparecen ahora en el v. 23 en relación con la presencia del Padre: las condiciones necesarias de amar a Jesús y guardar sus mandamientos; la afirmación de que el Padre (y Jesús) vendrá a los discípulos; finalmente, una referencia a la inhabitación del Padre (y de Jesús) en el discípulo. En cuanto a los otros dos rasgos, no se menciona específicamente la incapacidad del mundo para ver al Padre, como en el caso del Paráclito y de Jesús, pero los versículos que tratan de la presencia del Padre sirven para responder a Judas por qué no se va a producir la revelación al mundo. En cuanto a la capacidad especial del cristiano para ver o reconocer al Padre, en el v. 7 se dice: «Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre, aunque ya desde ahora lo conocéis y lo estáis viendo.» Los rasgos comunes a las tres unidades menores del esquema triádico son, por consiguiente, bien llamativos.

En el v. 23 insiste Jesús en que la inhabitación divina tiene por causa el amor del Padre a los discípulos de su Hijo. En 3,16 se afirma que Dios amó al mundo hasta el punto de darle a su Hijo único; si la encarnación (y la muerte) del Hijo fue un acto del amor del Padre al mundo, la inhabitación que se iniciará después de la resurrección será un acto especial de amor hacia los cristianos. En el v. 2 encontramos la expresión «aposentos» *(monē)* aplicada a la permanencia con el Padre en el cielo, a donde Jesús habrá de llevar a sus discípulos; aquí se utiliza para describir la inhabitación del Padre y del Hijo en el creyente. Si bien las palabras de Jesús no excluyen una parusía o revelación en gloria, tal como Judas la esperaba, lo que implícitamente están dando a entender es que en la inhabitación se cumplen algunas de las expectativas acerca del período final. El profeta Zacarías (2,14 [10]) había pro-

metido en nombre de Yahvé: «Yo vengo a habitar en ti.» Israel había esperado que esto se iba a realizar en el templo, la casa de Dios (cf. Éx 25,8; 1 Re 8,27ss), pero en el pensamiento joánico ya ha llegado la hora en que los hombres adorarán al Padre no en el monte Garizín o en el templo de Jerusalén, sino en Espíritu y de verdad (4,21-24).

El v. 24 repite indirectamente la razón por la que el mundo no puede ver al Padre, concretamente porque se niega a escuchar la palabra de Jesús, ya que no ama a Jesús. Como dice Agustín (*In Jo.*, LXXVI, 2; PL 35,1831), «es el amor el que separa a los santos del mundo.» El tema del v. 24 se parece mucho a lo que decía Jesús en 12,48-49. Allí prometía que sus palabras condenarían en el último día al que no cree. Aquí vemos cómo se hace realidad aquella amenaza al separar al incrédulo de la fuente de la vida a la que, por el contrario, está unido el verdadero discípulo de Jesús.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la que va al final del apartado 52.]

52. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

PRIMERA SECCIÓN (TERCERA UNIDAD; 14,25-31)

Los últimos pensamientos de Jesús antes de la partida

14 25 «Esto es lo que tenía que deciros mientras estaba con vosotros.
26 Pero el Paráclito, el Espíritu Santo
que os enviará el Padre en mi nombre,
os enseñará todo
y os irá recordando todo lo que yo [mismo] os he dicho.
27 "Paz" es mi despedida.
"Paz" os deseo, la mía,
y mi manera de deseárosla
no es la del mundo.
No estéis agitados
ni tengáis miedo.
28 Habéis oído lo que he dicho,
que me voy para volver.
Si me amarais,
os alegraríais de que me vaya con el Padre,
porque el Padre es más que yo.
29 Os lo digo ahora, antes de que suceda,
para que cuando suceda tengáis fe.
30 Ya no hay tiempo para hablar [largo] con vosotros,
porque el Príncipe de este mundo está para llegar.
No es que tenga él poder sobre mí,
31 pero el mundo tiene que comprender que amo al Padre
y que cumplo exactamente su encargo.
¡Levantaos, vámonos!»

14,25. *Esto es lo que tenía que deciros.* Literalmente, «estas cosas». Las mismas palabras se repetirán seis veces, como un estribillo, en la segunda sección del último discurso (15,11; 16,1.4a.6.25.33). En dos casos (16,4a.33) sirven para indicar el final de una subdivisión; en tres (15,11; 16,1.25) aparecen poco antes de que Jesús resuma sus palabras a modo de conclusión. Bernard II, 485, indica que no faltan en los profetas estribillos de este tipo: «Yo, el Señor, lo he dicho» aparece muchas veces en Ezequiel (por ejemplo, en 5,13.15). Hay un paralelo en el estribillo con que Mateo indica el final de cada uno de sus cinco grandes discursos: «Al terminar Jesús este discurso [o estas parábolas o esta instrucción]...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

mientras estaba con vosotros. Sobre la posibilidad de intercambiar las ideas de «permanecer» y «estar», cf. nota al v. 16 («para que esté siempre con vosotros»). Juan utiliza aquí el verbo *menein* para describir la presencia de Jesús con sus discípulos durante la Última Cena; pero anteriormente, en el v. 17, se sirvió del mismo verbo para describir la presencia futura del Paráclito/Espíritu con los discípulos, mientras que en el v. 23 se usa el término *monē,* emparentado con aquel verbo, para describir la futura presencia del Padre y el Hijo con los discípulos.

26. *Pero.* El v. 26 está relacionado con el 25; el Paráclito ocupa el lugar de Jesús (explícitamente en 16,7).

el Espíritu Santo. Se trata de una lectura muy bien atestiguada. Hay pruebas menos valiosas a favor de «el Espíritu de la verdad», pero se trata probablemente de un intento de armonización con otros pasajes relacionados con el Paráclito (14,17; 15,26; 16,13). VS^{sin} dice simplemente «el Espíritu»; Barrett, 390, afirma que no es imposible que esta lectura más breve fuera la original, y que tanto «de la verdad», como «santo» sean aclaraciones de los copistas. Nótese que éste es el único caso en que Juan presenta la forma griega plena de «Espíritu Santo» *(to pneuma to hagion),* de forma que incluso los autores que sugieren que ésta es la lectura genuina piensan que fue introducida en un pasaje que originalmente mencionaba únicamente al Paráclito. La cuestión tiene cierta importancia, ya que algunos investigadores cuestionan la identificación tradicional del Paráclito con el Espíritu Santo (cf. Apén. V), y éste es el único pasaje que hace explícitamente esa identificación.

enviará. Cf. nota sobre «os dé» (v. 16).

os enseñará todo. El sujeto del verbo es un pronombre masculino (cf. nota sobre los pronombres usados en el v. 17). Hemos de evitar una proyección de las discusiones teológicas del siglo IV en Oriente sobre persona y naturaleza al analizar este pronombre. Sin embargo, tiene razón Bernard II, 500, al decir

que el uso del pronombre masculino demuestra que, para el autor del evangelio, el Espíritu era algo más que un impulso o un influjo. El «todo» establece un contraste con el «esto» («estas cosas») del v. 25, pero no necesariamente en el sentido de que el Paráclito haya de enseñar cuantitativamente más cosas de las que Jesús enseñó durante su ministerio. Más bien se trata, como entendemos por 16,13, de que el Paráclito dará a los discípulos la capacidad de comprender el significado pleno de las palabras de Jesús. En 1 Jn 2,27 se advierte al cristiano que la unción recibida de Dios «os va enseñando en cada circunstancia aquello mismo que él os había enseñado», y que ya no hay necesidad de otros maestros (también 2 Jn 9). El pasaje que ahora nos ocupa y su paralelo en 16,13 («Os guiará en la verdad toda») comparten los ecos de Sal 25,5: «Guíame por el camino de tu verdad e instrúyeme.»

os irá recordando. Se usa este mismo verbo en Lc 22,61 en relación con el recuerdo de las palabras de Jesús. Bultmann, 485[1], indica que enseñar y recordar no son dos funciones del Paráclito, sino aspectos de la misma función. Los dos últimos versos del v. 26, por consiguiente, están en paralelismo sinonímico.

[mismo]. En el Códice Vaticano y en otros pocos manuscritos aparece el pronombre personal; si esta lectura es original, tendría valor enfático.

27. *"Paz" es mi despedida.* Literalmente, «Os dejo la paz». El verbo «dejar» podría tener aquí el significado de «legar», si bien no se usa como término jurídico técnico. Hay aquí un juego de palabras con el saludo tradicional hebreo «Shalom» (*šālōm,* «paz»), por ejemplo, en 1 Re 1,17. Jesús dice «Shalom» a sus discípulos al partir, pero su «Shalom» no es el saludo rutinario de la vida corriente, sino el don de la salvación (cf. comentario). «Paz», junto con «gracia», entró a formar parte del saludo tradicional entre cristianos (Rom 1,7; 1 Cor 1,3), pero a pesar de su uso frecuente nunca llegó a perder su profundo significado religioso: «La paz de Cristo reine en vuestros corazones» (Col 3,15).

agitados. Cf. nota a 14,1.

ni tengáis miedo. Ap 21,8 maldice a los cobardes junto con los demás malvados; para los primitivos cristianos, el miedo significaba falta de fe en Jesús.

28. *Habéis oído lo que he dicho, que me voy para volver.* El verbo es *hypagein.* Jesús dijo algo semejante en 13,33 («Donde yo voy [*hypagein*] vosotros no podéis ir») y en 14,4 («Ya sabéis el camino para ir a donde yo voy [*hypagein*]»). Jesús se refiere verosímilmente a lo último.

volver. El verbo es *erchesthai.* Jesús dijo esto exactamente en 14,18; sin embargo, véase también el *palin erchesthai* de 14,3. Únicamente en 14,3-4

aparecen realmente las dos sentencias citadas en el v. 28, pero allí ninguna de ellas coincide al pie de la letra con las palabras del v. 28.

Si me amarais. Algunos manuscritos suavizan la condicional, de forma que se entienda que los discípulos aman realmente a Jesús. Sobre el uso del aoristo en la apódosis de esta condición irreal, cf. ZGB § 317.

me vaya con el Padre. El verbo es aquí *poreuesthai;* cf. nota sobre «voy» en el v. 2.

porque el Padre es. La VS dice «que es».

29. Cf. notas a 13,19.

30. [*largo*]. No son fuertes las pruebas a favor de su omisión (VS^{sin}). Es posible, sin embargo, que un copista, teniendo en cuenta que siguen todavía tres capítulos de discurso, encontrara extraña la afirmación de que «Ya no hay tiempo para hablar con vosotros», y por ello insertara este término. Sin el «largo» la frase también habría tenido sentido perfecto cuando todo el discurso final se reducía a la primera sección.

el príncipe de este mundo. Cf. nota a 12,31. En el discurso duplicado del cap. 16 es mencionado en el v. 11.

No es que tenga él poder sobre mí. Literalmente, «nada tiene en mí». Cf. BAG 334, § 1,7. Hay pruebas, tanto patrísticas como de las versiones, a favor de otra lectura: «no *encuentra* nada en mí» (el Códice de Beza combina los dos verbos). Podría tratarse de un intento de los copistas de dar una lectura más sencilla, pero Boismard sugiere que ambos verbos representan dos posibles versiones del arameo *'aškaḥ,* que significa a la vez «ser capaz» y «hallar». Cf. un estudio amplio de esta cuestión en EvJean 54-55.

31. *pero el mundo tiene que comprender.* Literalmente, «para que el mundo reconozca» una construcción elíptica semejante a las de 9,3 y 13,18. Algunos comentaristas unen estas palabras con lo que sigue, de forma que explicarían la orden de levantarse y marchar (entendiendo posiblemente estas palabras como una referencia a la ascensión de Jesús al Padre). Pero lo más verosímil es que la frase tenga que ver con el conjunto de ideas precedente; en este caso explicaría por qué Jesús se dispone ahora a emprender su lucha contra el príncipe de este mundo.

su encargo. La obediencia de Jesús al mandato del Padre es un tema joánico: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (4,34); «Lo conozco y hago caso de sus palabras» (8,55).

COMENTARIO

Resulta difícil en el cap. 14 saber dónde comienza cada unidad y dónde acaba. Por ejemplo, los vv. 25-26 podrían considerarse como el final de la unidad formada por los vv. 15-24 (así Schwank), de modo que la referencia al Paráclito del v. 26 serviría para formar una inclusión con el pasaje anterior en que también se habla del Paráclito (vv. 15-17). Sin embargo, desde otro punto de vista, los vv. 25-26 podrían enlazar con los vv. 27-31, ya que en éstos se recopilan los distintos temas esparcidos a lo largo de toda la primera sección del último discurso y la descripción de la Última Cena que le sirve de prefacio:

26: El Paráclito = 14,16-17.
27: No estéis agitados = 14,1.
28: Me voy = 14,2.
28: Para volver = 14,3.
28: Si me amarais (condición irreal) = 14,7 (si realmente me conocierais).
29: Os lo digo ahora antes de que suceda = 13,19.
30: El príncipe de este mundo = 13,27 (Satanás).

Puesto que el estribillo del v. 25, «Esto es lo que tenía que deciros», se usa en otros lugares del último discurso para introducir observaciones conclusivas (cf. nota), parece mejor considerar los vv. 25-31 como conclusión de la Última Cena y de la forma original del último discurso (cf. pp. 895-99, *supra*). Las recomendaciones tienen aquí un aire de conclusión y de despedida, y el v. 31 es la señal para levantarse y salir de la sala en que se ha tenido la cena.

Versículos 25-26:

El envío del Paráclito como maestro

El estribillo del v. 25 se usa también en otros casos, pero aquí aparece modificado por la frase «mientras estaba con vosotros», una sombría advertencia de que se acaba el tiempo en que Jesús permanecerá aún con sus discípulos. De este modo se prepara una nueva referencia al Paráclito. El segundo pasaje sobre el Paráclito, tanto en el cap. 14

como en el 16 (13-14), trata de sus funciones como maestro. Ambas referencias son introducidas mediante una alusión a las limitaciones que impuso el tiempo sobre las posibilidades de enseñar que tuvo Jesús (14,25; 16,12), a la vez que el magisterio del Paráclito se relaciona claramente con el ejercido por Jesús mismo, «... no hablará en su nombre, sino comunicará lo que le digan... porque tomará de lo mío y os lo interpretará» (16,13-14). Si el primer pasaje sobre el Paráclito (14,16) afirmaba que el Padre lo enviaría a *petición* de Jesús, ahora se dice que será enviado por el Padre *en nombre* de Jesús. Las dos expresiones están relacionadas (recuérdese que en los vv. 13-14 se enseñaba a los cristianos a pedir en el nombre de Jesús), pero, como ya hemos indicado (cf. p. 961, *supra)*, pedir en nombre o alegando el nombre de Jesús implica la unión con el mismo Jesús. Cuando el Padre actúa en el nombre de Jesús, esta acción deriva directamente de la unión existente entre el Padre y el Hijo (unión que fue tema de los vv. 20, 23-24). Aquí, «en mi nombre» podría referirse también al modo de desarrollar la misión: la misión del Paráclito viene a completar la de Jesús. El mismo Jesús llevó el nombre de Dios (17,11.12), pues era la revelación de Dios a los hombres; el Espíritu es enviado en nombre de Jesús porque manifestará a los hombres lo que Jesús significa para ellos. Si Jesús pudo decir en el v. 24: «El mensaje que oís no es mío», tampoco la doctrina que comunicará el Paráclito será suya.

Versículo 27ab:

El don de la paz como despedida

Las primeras cuatro líneas de este versículo son una solemne promesa de Jesús a los discípulos que deja en el mundo. La paz de que habla Jesús nada tiene que ver con la ausencia de guerra (de hecho, sólo llegará una vez que el mundo sea derrotado; cf. 16,33) ni con el término de una tensión psicológica ni con una sensación de bienestar. Cirilo de Alejandría identificó la paz con el Espíritu Santo, mencionado en el versículo anterior; su exégesis es inexacta, pero se aproxima a la verdad más que muchas modernas distorsiones retóricas de este versículo, pues advierte con razón que la paz de Jesús es un don que pertenece a la salvación del hombre. Barrett, 391, indica que ya en muchos pasajes del AT la «paz» había adquirido un significado que va más allá de lo convencional, por ejemplo, como don especial del Señor

en Sal 29,11; Is 57,19. En el lenguaje joánico, «paz», «verdad», «luz», «vida» y «gozo» son términos figurativos que reflejan diversas facetas del gran don que ha traído Jesús a los hombres de parte del Padre. «"Paz" es mi despedida» es otra manera de decir: «Os doy la vida eterna» (10,28). Cuando Jesús dice «mi paz», es como si dijera «mi alegría» en 15,11; 17,13.

El empleo del término «paz» en este lugar resulta especialmente adecuado, ya que se produce en un ambiente de despedida (cf. nota). En el v. 20 Jesús se sirvió de la expresión típica del AT, «aquel día», dando a entender que su permanencia entre los discípulos daría cumplimiento, después de la resurrección, a las visiones escatológicas de los profetas. Según éstos, el rey mesiánico enviado por Dios sería un príncipe de paz (Is 9,6) que «impondría la paz a las naciones» (Zac 9,10). El heraldo de la buena noticia anunciaría la paz y la salvación (Is 52,7). El tema de la paz pertenece también a la ideología de la alianza, cuya presencia en la última cena ya hemos señalado. En Ez 37,26, dice Yahvé al profeta: «Haré con ellos una alianza de paz.» (Ezequiel deja bien claro que Yahvé establecerá para siempre su santuario en medio de su pueblo como parte esencial de la alianza; también la alianza de Jesús implica su permanencia entre los que creen en él.) Según Sab 3,1.3, la paz es una de las bendiciones de las almas justas que están en las manos de Dios, pero de acuerdo con la escatología realizada de Juan, los cristianos gozan de la paz ya en esta vida.

Versículos 27c-29: la partida de Jesús

Las dos últimas líneas del v. 27 repiten el consejo inicial del cap. 14: los discípulos no deben estar agitados ni tener miedo ante la partida de Jesús. La idea enlaza suavemente con la alusión a la paz, pero su función primaria es preparar el ambiente para los vv. 28-29, en que se subrayará y ampliará la idea de la partida. Una vez más nos sumergimos en la atmósfera de los discursos de despedida; en efecto, el consejo de Moisés antes de desaparecer (Dt 31,8) es: «No temáis.» Este consejo resulta especialmente adecuado en el momento en que Jesús se dispone a partir, ya que este hecho implica un combate con el príncipe de este mundo (vv. 30-31).

En el v. 28 recuerda Jesús lo que había dicho en los vv. 3-4 (cf. nota) sobre marchar y volver, una inclusión que engloba el comienzo y el

final de la primera sección. La condición irreal «si me amarais...» tiene la intención de no negar que los discípulos le amen, sino de indicar que su amor es posesivo, no generoso. El Jesús joánico representa al Padre y es el camino hacia el Padre, y de ahí que al marchar ahora hacia el Padre no haga otra cosa que cumplir con la finalidad que tenía su vida; un amor incapaz de reconocer este hecho no sería un verdadero amor. Por ello están implícitamente ligados, en este punto, el amor y la fe. En 16,7 se lleva aún más lejos este pensamiento: «Os conviene que yo me vaya», pues en esta afirmación se contienen a la vez la glorificación de Jesús junto al Padre y las consecuencias de esa glorificación para los hombres.

La última línea del v. 28, «porque el Padre es más que yo», ha sido causa de intensos debates cristológicos y trinitarios. Los arrianos invocaban esta sentencia para justificar su cristología, y en consecuencia ha sido utilizada frecuentemente para negar la divinidad de Jesús. (Pero en este caso demuestra Loisy, 415, una gran agudeza: «Por el mero hecho de que Cristo se compara con el Padre, se da por supuesto que es de naturaleza divina en virtud de sus orígenes celestes.» Sobre otros textos en que parece insinuarse que Jesús es menos que Dios Padre, cf. vol. I, 222s.). Hay dos interpretaciones ortodoxas que se han hecho clásicas. Un grupo de Padres (Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Hilario, Epifanio, Gregorio Nacianceno, Juan Damasceno) interpretaron este texto en el sentido de que expresa la distinción que hay entre el Hijo y el Padre: el Hijo es engendrado, mientras que el Padre es generador. Sin embargo, esta interpretación tiene como punto de partida la reflexión posterior dogmática sobre la Escritura más bien que una exégesis literal. Resulta anacrónico imaginar que Juan presentara a Jesús hablando a sus discípulos sobre las relaciones trinitarias internas. Otro grupo de Padres (Cirilo de Alejandría, Ambrosio, Agustín) interpretan esta sentencia en el sentido de que, *como hombre,* el Hijo hecho carne es menos que el Padre. Esta explicación parece entrañar a primera vista una exégesis más plausible que la anterior. Sin embargo, admitiendo que Juan ofrece base suficiente para construir la teología posterior de la distinción de naturaleza en Jesús (compárese la sentencia que estudiamos con 10,30: «Yo y el Padre somos uno»), no hemos de interpretar a Juan como si esta teología estuviera ya formalmente en su pensamiento. ¿Es verosímil que el evangelista pensara en una distinción entre Jesús que hablaba como hombre y Jesús que hablaba como Dios? Y más concretamente, ¿resultaría adecuada esa distinción en el con-

texto del discurso final, cuando el Jesús que habla trasciende, más que en cualquier otro ambiente, el tiempo y el espacio (cf. pp. 892-93, *supra*)?

Si tratamos de interpretar este pasaje sin recurrir a principios dogmáticos formales, más propios de un período posterior, es probable que encontremos la clave en otra sentencia parecida (13,16): «Un enviado no es más que el que lo envía.» Ya hemos explicado que sentencias al estilo de «Yo y el Padre somos uno» (10,30) y «Quien me ve a mí está viendo al Padre» (14,9) tienen como trasfondo el concepto judío de las relaciones que median entre un mensajero o agente y el que lo envía. (Cf. p. 957, *supra,* y el art. de P. Borgen que allí se cita.) Borgen, 153, señala la subordinación del agente con respecto al que lo envía: «El que envía es mayor que el enviado» (Midrash Rabbah 78,1 sobre Gn 32,27). Por otra parte, la sentencia de Jn 14,28 ha de relacionarse con su contexto: los discípulos deben alegrarse de que Jesús vaya al Padre, ya que el Padre es más que Jesús. Ninguna de las clásicas explicaciones dogmáticas indican por qué tienen que alegrarse los discípulos. La idea es aquí probablemente la misma que en 17,4-5: Jesús se dirige hacia el Padre, que lo glorificará. Durante su misión en la tierra es menos que el que lo envió, pero su partida significa que la misión que le encomendó el Padre ya ha sido cumplida. Ahora será glorificado Jesús con aquella misma gloria que poseía junto al Padre antes de que existiera el mundo. Éste es un motivo para que los discípulos se alegren, pues cuando Jesús haya sido glorificado, glorificará también a sus discípulos dándoles la vida eterna (17,2).

El «os lo digo ahora, antes de que suceda» del v. 29 se refiere a todo el proceso de muerte, resurrección, ascensión y don del Espíritu. Cuando todo ello suceda, los discípulos podrán reconocer en esos acontecimientos que se ha cumplido cuanto Jesús había dicho precisamente porque tendrán con ellos al Paráclito, que les recordará todo lo que oyeran a Jesús (14,26). Mientras no posean la iluminación del Paráclito, no comprenderán la muerte de Jesús (Lc 24,20-21) ni estarán preparados para creer en su resurrección (Jn 20,25; Mt 28,17).

Versículos 30-31: la lucha con el príncipe de este mundo

Igual que al final del discurso duplicado del cap. 16, tenemos aquí una alusión a la inminente lucha con el mundo, personificada en el v.

30 en su príncipe. En ambos casos se muestra Jesús confiado en su victoria (16,33: «Yo he vencido al mundo»). Algunos autores han sugerido que la sentencia en que Jesús afirma que el príncipe de este mundo no tiene ningún poder sobre él se refiere al hecho de que él entrega su vida por propia decisión y sin que nadie se la arrebate (10,18). Sin embargo, lo cierto es que ya estamos más allá del momento en que Jesús se entregó a la muerte, pues en 13,27, una vez que Satanás penetró en Judas, Jesús dijo a éste que hiciera lo que pensaba hacer. Ahora es más verosímil que la fuente de confianza esté en que nadie tendrá poder sobre Jesús si no le es dado por el Padre (19,11). La afirmación del v. 31, en el sentido de que la lucha con el príncipe de este mundo demostrará que Jesús se comporta como el Padre le ordenó, indica que el dominio del Padre sobre todos los acontecimientos impedirá que el príncipe de este mundo llegue a adquirir poder alguno sobre Jesús. Tampoco ahora hemos de pensar que los resultados de esta lucha se harán enseguida evidentes al mundo. Para que el mundo llegue a reconocer a través de esa lucha la especial relación que une a Jesús con el Padre (v. 31) será preciso que intervenga el Paráclito (16,8-11).

El v. 31 es el único pasaje del NT en que se afirma que Jesús *ama* al Padre. En el segundo verso se explica en qué consiste ese amor, pues el «y» que une el segundo verso con el primero tiene carácter epexegético (Bultmann, 488[4]): el amor consiste en hacer lo que manda el Padre, del mismo modo que el amor del cristiano a Jesús consiste en cumplir el mandamiento de Jesús. Nadie puede acusar al evangelista de falta de realismo.

En el vol. I, 805-06, explicábamos que, si bien Juan no describe la agonía en Getsemaní, a través de todo su evangelio aparecen dispersos elementos paralelos de aquella escena. Algunos de ellos se encuentran en los vv. 30-31. En la alusión a la llegada del príncipe de este mundo se advierte una semejanza con Lc 22,53, donde Jesús reconoce que el momento de su prisión es la hora del «poder de las tinieblas». La orden (v. 31) de levantarse y salir coincide con las palabras de Jesús en Mc 14,42 a la llegada de Judas al huerto: «¡Levantaos, vamos!» En este contexto podemos comparar las palabras de Juan: «Cumplo exactamente su encargo» con Lc 22,42: «Padre... que no se haga mi voluntad, sino la tuya.» Mc 14,42, que acabamos de citar, termina con estas palabras: «Ya está ahí el que me entrega»; es una alusión a la llegada de Judas. Juan se interesa por la presencia de Satanás, que es la fuerza que realmente actúa detrás de Judas (13,2.27).

La última línea del v. 31 era el final del último discurso original. Ya hemos sugerido que el autor de la redacción definitiva no quiso tocar este final, por lo que, a pesar de que la secuencia se resentía así de cierta torpeza, añadió las formas finales del último discurso a continuación del v. 31. Dodd, *Interpretación,* 416-18, si bien reconoce la posibilidad de tal intervención redaccional, cree que la frase «¡Levantaos, vámonos de aquí!» resulta inteligible incluso en su actual posición, a pesar de que le siguen todavía varios capítulos. La entiende como una expresión con que Jesús anima a los discípulos a salir al encuentro del príncipe de este mundo en la muerte y la resurrección, y aduce que en el v. 31 se habla de un «impulso del espíritu» más que de un movimiento físico, de forma que la continuación del último discurso a partir de este punto se situaría en una perspectiva más allá de la cruz y la muerte (así también Zimmermann, *art. cit.*). Pero esta explicación nos parece artificiosa e innecesaria. Más plausible nos parece la idea de que el redactor final se limitó a hacer las cosas lo mejor que pudo en una situación difícil, sin forzarlas, de manera que el v. 31 adquiriese un nuevo significado.

BIBLIOGRAFÍA (13,31-14,31)

Cf. la bibliografía general sobre el último discurso al final del apartado 48 y la bibliografía sobre el Paráclito en el Apén. V sobre el Paráclito.

M.-E. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) especialmente 518-23.

G. B. Caird, *The Glory of God in the Fourth Gospel: An Exercise in Biblical Semantics:* NTS 15 (1968-69) 265-77. Estudio de 13,31.

L. Cerfaux, *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn. xiii 33-38):* ETL 24 (1948) 321-32. También RecLC II, 27-40.

I. de la Potterie, *«Je suis la Voie, la Vérité et la Vie» (Jn 14,6):* NRT 88 (1966) 907-42.

R. H. Gundry, *«In my Father's House are many Monai» (John 14,2):* ZNW 58 (1967) 68-72.

R. Kugelman, *The Gospel for Pentecost (Jn. 14:23-31):* CBQ 6 (1944) 259-75.

J. Leal, *«Ego sum via, veritas et vita» (Ioh. 14,6):* VD 33 (1955) 336-41.

S. V. McCasland, *The Way:* JBL 77 (1958) 222-30.
J. Rieger, *Spiritus Sanctus suum praeparat adventum (Jo 14,16-17):* VD 43 (1965) 19-27.
O. Schaefer, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh 14,1-7):* ZNW 32 (1933) 210-17.
B. Schwank, *Der Weg zum Vater (13, 31-14, 11):* SeinSend 28 (1963) 100-14.
—, *Vom Wirken des dreieinigen Gottes in der Kirche Christi (14,12-26):* SeinSend 28 (1963) 147-59.
—, *«Frieden hinterlasse ich euch» (14, 27-31):* SeinSend 28 (1963) 196-203.

53. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

SEGUNDA SECCIÓN (PRIMERA SUBDIVISIÓN; 15,1-17)

La vid y los sarmientos

15 [1] «Yo soy la vid verdadera
y mi padre es el labrador.
[2] Todo sarmiento mío que no da fruto
lo corta,
pero los que dan fruto
los limpia
para que den más fruto.
[3] Vosotros estáis ya limpios
por el mensaje que os he comunicado.
[4] Seguid conmigo, como yo con vosotros.
Si un sarmiento no sigue en la vid,
no puede dar fruto solo;
así tampoco vosotros podéis dar fruto,
si no seguís conmigo.
[5] Yo soy la vid, vosotros los sarmientos;
el que sigue conmigo y yo con él
es quien da fruto abundante,
porque sin mí no podéis hacer nada.
[6] Al que no sigue conmigo
lo tiran como a un sarmiento y se seca;
los recogen,
los echan al fuego y los queman.
[7] Si seguís conmigo
y mis palabras siguen con vosotros,
pedid lo que queráis,
que se cumplirá.
[8] Esa es la gloria de mi Padre:

que deis fruto abundante
y seáis discípulos míos.
9 Igual que mi Padre me amó
os he amado yo.
Manteneos en ese amor que os tengo.
10 Y os mantendréis en mi amor
si cumplís mis mandamientos;
también yo he cumplido los mandamientos del Padre
y me mantengo en su amor.
11 Os he dicho esto
para que compartáis mi alegría
y así vuestra alegría sea total.
12 Éste es el mandamiento mío,
que os améis unos a otros
como yo os he amado.
13 No hay amor más grande que éste:
dar la vida por los amigos.
14 Seréis amigos míos
si hacéis lo que os mando.
15 Ya no os llamo más siervos,
porque un siervo no sabe lo que hace su amo.
Os llamo amigos
porque os he comunicado cuanto he oído a mi Padre.
16 No me elegisteis vosotros a mí,
fui yo quien os elegí a vosotros
y os destiné
a que os pongáis en camino y deis fruto
y un fruto que dure.
Así, lo que pidáis al Padre en mi nombre,
os lo dará.
17 Esto es lo que os mando,
que os améis unos a otros.»

NOTAS

15,1. *Yo soy*. En la página 1.659 estudiaremos las sentencias en que aparece «yo soy» con un sustantivo como predicado. Sólo aquí (vv. 1 y 5) hay un desarrollo de la sentencia mediante nuevas expresiones predicativas: «mi Padre es el labrador»; «vosotros [sois] los sarmientos». Sin embargo, sobre

todo en el v. 1, se advierte claramente que el acento se carga en Jesús como vid verdadera más que en el Padre como labrador. Esta última es una imagen bien conocida para todos los que están familiarizados con el AT, por lo que no es preciso insistir en ella. La mención del Padre sirve realmente para cualificar la clase de vid que es Jesús, una vid que pertenece al orden celeste (Borig, 36).

verdadera. Hasta ahora hemos venido traduciendo *alēthinos* por «verdadero» (p. 1.605, *infra*) y mantenemos ahora esta traducción. Cf. comentario en cuanto al significado.

vid. La VL, VS^{cur}, la versión etiópica y Taciano, así como algunos Padres, dicen «viña». En el griego vulgar atestiguado en los papiros, a veces *ampelos,* «vid», asume el significado de *ampelōn,* «viña». Cf. nota a «lo tiran», en el v. 6, *infra.*

labrador. Básicamente, *geōrgos* es el que cultiva la tierra; Lagrange, 401, observa que en Palestina es frecuente que el cuidado de las viñas consista en poco más que ararlas. Pero el término también puede referirse en sentido especializado a un viñador; por ejemplo, se aplica a los renteros malvados que cultivan la viña de Dios en Mc 12,1ss. En Juan es Dios mismo el que se encarga de cultivar su viña. (Los arrianos, llevando más lejos el alcance de los detalles alegóricos, afirmaban que del mismo modo que hay diversidad de naturalezas entre el labrador y la vid, también las hay entre el Padre y el Hijo.) Uno de los puntos principales de esta parábola alegórica consiste en que los sarmientos reciben la vida de la vid, es decir, que el discípulo recibe la vida de Jesús. Normalmente, en Juan se llegaría a partir de aquí a la idea de que Jesús recibe su vida del Padre (6,57), pero en este caso se atribuye al Padre el cometido de cuidar la vid, no de dar la vida.

2. *lo corta... los limpia.* En griego hay un juego de palabras con dos verbos que suenan de modo parecido (paronomasia), *airein* y *kathairein,* respectivamente. (Por ello, a pesar de las posibles raíces semíticas de esta parábola alegórica, la fraseología griega se ha convertido aquí en vehículo esencial.) Un adjetivo, *katharos,* «limpio», correspondiente al segundo verbo, *kathairein,* aparece en el versículo siguiente como parte de una cadena de ideas. El verbo *kathairein,* por otra parte, no es frecuente en el griego bíblico; su uso en relación con las faenas agrícolas está bien atestiguado en el griego popular, aunque hay dudas acerca de si, tomado aisladamente, tiene el significado de «podar», tal como aquí exige el contexto. (En los ejemplos que suelen aducir los comentaristas, tomándolos de Filón, *kathairein* va acompañado de otro verbo que significa «cortar».) El uso de *airein,* «tirar», en el sentido de cortar los sarmientos, resulta aún más duro. Parece por consiguiente, que se eligieron estos dos verbos no porque se prestaran mejor para describir las prácticas del cultivo de la vid sino más bien porque respondían adecuadamente a la intención de describir las relaciones entre Jesús y sus seguidores

(Dodd, *Interpretación,* 146). Algunos manuscritos latinos tienen estos dos verbos en futuro, pero ello respondería a un intento de adecuar la parábola a la perspectiva de futuro propia del discurso final.

Todo sarmiento mío que no da fruto, lo corta. Podría parecer que esta construcción llevaría un nominativo *pendens* de *pas,* «todo», que frecuentemente es un semitismo (BDF § 466^3; ZGB § 31; sin embargo, Barrett, 395, afirma que aquí no se trata de un semitismo). Resultaría interesante un semitismo aquí, a la vista de la paronomasia griega que antes hemos visto.

3. *Vosotros.* El simbolismo parabólico indirecto conduce a utilizar en este punto la segunda persona.

por. La preposición es *dia* con acusativo, que generalmente significa «a causa de», aunque a veces también «en virtud de». Bernard II, 480, afirma enérgicamente que en este caso tiene el primer significado. No significa que en virtud de o por su palabra Jesús declare que sus discípulos están limpios, interpretación que sostienen Cirilo de Alejandría, Agustín y algunos autores modernos como Schlatter, 305. Se trata más bien de la acción de la palabra de Jesús en los discípulos. Cf. comentario.

mensaje. Logos se refiere aquí a toda la enseñanza de Jesús en conjunto. Cf. 5,38: «Y tampoco conserváis [*menein*] su palabra entre vosotros; la prueba es que no dais fe a su enviado; 1 Jn 2,24: «Si eso que aprendisteis desde el principio sigue con vosotros, también vosotros seguiréis con el Hijo y el Padre.»

4. *Seguid conmigo... sigue en.* Estas traducciones representan la misma expresión griega *menein en,* que aparece diez veces en los vv. 4-10. Resulta muy difícil encontrar una traducción que exprese exactamente las relaciones existentes a la vez entre una vid y sus sarmientos y entre Jesús y sus discípulos. Los sarmientos permanecen *en* la vid, mientras que los discípulos permanecen *con* Jesús.

Seguid conmigo, como yo con vosotros. Hay otras posibles traducciones de la idea contenida en estas frases (Barrett, 395-96): «Si seguís conmigo, yo seguiré con vosotros»; «seguís conmigo y yo sigo con vosotros». Las distintas traducciones no se excluyen mutuamente.

no sigue. Los manuscritos griegos varían entre el aoristo y el presente de subjuntivo. El segundo tiempo daría mayor fuerza al carácter continuo de la acción, pero ello es obvio en cualquier caso tratándose del verbo «seguir». Las imágenes ceden aquí el paso a la realidad simbolizada: un sarmiento no tiene posibilidades de elegir en cuanto a su permanencia en la vid.

5. *fruto abundante.* El texto griego dice aquí lo mismo que en el v. 8, *karpos polys.* J. Foster, ET 77 (1965-66) 319, sugiere que Policarpo, obispo de

Esmirna durante el siglo II y discípulo de Juan (según Ireneo; cf. vol. I, 111ss), recibió su nombre a la luz del reto que implican estos versículos. Era un discípulo que produjo *fruto abundante.*

sin mí. El griego *chōris* puede significar «sin» y «al margen de»; es posible que en Juan se intente conservar las dos connotaciones, pero la imagen descriptiva pediría más bien la segunda. Cf. nota a 1,3: «Y al margen de ella nada empezó a existir.»

no podéis hacer nada. En 2 Cor 3,5 encontramos la misma idea: «No es que de por sí uno tenga aptitudes para poder apuntarse algo como propio. La aptitud nos la ha dado Dios.»

6. *Al que no sigue.* Es la contrapartida negativa de «el que sigue conmigo» del v. 5.

lo tiran como a un sarmiento. Literalmente, «fue tirado como un sarmiento y se secó». Se produce aquí una inversión del esquema simbólico; era de esperar una descripción de lo que ocurre con el sarmiento, dando luego a entender que el destino de los discípulos podría ser el mismo, pero aquí la descripción se subordina a la realidad. Hacer que un hombre sea sujeto de estos dos verbos resulta duro. Ambos verbos están en aoristo y se han propuesto muchos intentos para explicarlo. W. Bauer opina que el aoristo subraya la inmediatez de la secuencia: en el momento en que un hombre ya no está unido a Jesús, es que ya ha sido tirado y se ha secado. Pero podría tratarse de un aoristo proléptico después de una condición implícita: el resultado es tan cierto que se expresa el futuro como si ya hubiera ocurrido (Lagrange; Bernard; MTGS 74; ZGB § 257; la Vulgata también tiene futuros). Pero podría tratarse también de un aoristo gnómico cuya intención sería expresar algo que siempre es válido: lo tiran siempre y se seca. Este tipo de aoristo no resulta extraño en una parábola en que el autor generaliza sobre la base de un caso concreto que recuerda (BDF § 333[1]; MTGS 73). Nótese también la expresión «tiran», más concorde con la imagen de la viña que con la de la vid; si se tratara de la segunda, lo normal sería decir «caerse».

los recogen. Bernard II, 481, pensando probablemente en la parábola sinóptica de la viña, sugiere que el sujeto serían unos servidores innominados. Es más verosímil que estemos ante un caso de la costumbre semítica de utilizar la tercera persona del plural con significación de pasiva. El verbo es el mismo que se usó a propósito de la recogida de los fragmentos (6,12-13) y la reunión de los hijos de Dios dispersos (11,52). El hecho de que este verbo y el siguiente, «echan», estén en presente sugiere a Lagrange, 404, un intervalo entre el momento en que los sarmientos son tirados (aoristo) y cuando son recogidos. El argumento gramatical no resulta convincente, ya que en este caso se trata probablemente de un ejemplo de presente general, en el que se

describe lo que ordinariamente hacen las personas en la situación que presupone la parábola. Esta interpretación resulta aún más apropiada si se admite que los aoristos precedentes son de carácter gnómico.

al fuego. El uso del artículo (en contraste con Mt 3,10) podría ser un ejemplo de la tendencia a utilizar el artículo definido en el estilo parabólico, aunque también podría ser que el autor quisiera referirse al fuego, bien conocido, del castigo escatológico (cf. comentario). Westcott, 216, propone la tesis, poco plausible, de que si esta parte del discurso final fue pronunciada de camino hacia el monte de los Olivos, las hogueras en que se quemaban los sarmientos podados de las viñas pudieron dar origen a la imagen.

7. *Si seguís conmigo.* Algunos investigadores no ven que haya una separación entre los vv. 6 y 7, y sugieren que esta frase del v. 7 es la contrapartida positiva de «Al que no sigue conmigo» del v. 6. Pero ya hemos indicado que la contrapartida positiva del v. 6 está en el v. 5. En el v. 7 se produce un cambio a la segunda persona y se prescinde de la imagen de la vid.

mis palabras siguen con vosotros. En los vv. 4-5 habló Jesús de seguir él mismo con los discípulos (también en 14,20); aquí son sus palabras las que siguen con los discípulos. Jesús y su revelación son virtualmente intercambiables, ya que él es la revelación hecha carne (la Palabra). Cf. 6,35: «Yo soy el pan de vida», donde el pan simboliza su revelación. Es dudoso que el plural «palabras» *(rēmata)* haya de diferenciarse del singular «palabra» *(logos)* del v. 3; cf. nota a «hará caso de mi mensaje» en 14,23.

pedid. Podría traducirse como un futuro: «pediréis», pero parece preferible el imperativo; cf. el esquema c) en p. 960, *supra*.

se cumplirá. La pasiva es una circunlocución para describir las acciones de Dios sin mencionar su nombre, cf. v. 16: «Lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo dará.» El texto griego añade «para vosotros», que omiten P^{66} * y algunos manuscritos occidentales.

8. *la gloria.* Literalmente, «ha sido glorificado», con aoristo, que puede ser proléptico («habrá sido glorificado») o gnómico («siempre es glorificado»); cf. notas a «lo tiran» del v. 6. Pero también es posible que este aoristo entrañe la idea de «de una vez para siempre». Los discípulos continúan la obra del Hijo y siguen unidos a él, por lo que se trata de una única misión compartida por el Hijo y por sus discípulos. El Padre recibe gloria de esta única misión. (Cf. 17,4: «Yo te he glorificado [aoristo] en la tierra llevando a cabo la obra que me encargaste hacer».) Es posible asimismo que el tiempo pasado represente el punto de vista en que se sitúa el autor del evangelio.

Esa. Literalmente, «en esto», refiriéndose a lo que sigue en las frases segunda y tercera del v. 8, más bien que a lo que antecede en el v. 7. El *hina*

que introduce la segunda frase del v. 8 es epexegético de «esto» (ZGB § 410). El Padre es glorificado en que los discípulos sean iguales que Jesús y lleven adelante su obra.

y seáis. P^{66} parece apoyar la lectura de un subjuntivo en este lugar, de forma que «seáis» pertenecería también a la frase con *hina,* gramaticalmente en coordinación con el subjuntivo precedente, «deis». Otros buenos manuscritos tienen aquí un futuro de indicativo, que estaría a favor de otra traducción: «y de este modo seréis mis discípulos» (así BDF § 369^3). Estimamos que el futuro es la lectura más probable, pero en cuanto al significado está en coordinación con el subjuntivo precedente (ZGB § 342). En consecuencia, «producir fruto abundante» y «ser mis discípulos» no son dos acciones realmente distintas, una de las cuales es consecuencia de la otra. El sentido no es que los oyentes, al dar fruto abundante, se hacen discípulos, sino que por el hecho de producir fruto abundante demuestran ser verdaderos discípulos. Ser o hacerse discípulo es lo mismo que seguir o permanecer con Jesús.

9. *Igual.* En Juan, *kathōs* no tiene sentido únicamente de comparativo, sino que entraña también la idea de causa o elemento constitutivo, con el significado de «en la medida en que» (BDF §453^2; cf. nota a 17,21). El amor del Padre a Jesús es la base del amor de Jesús a sus discípulos en cuanto al origen y la intensidad. El Hijo ama a sus discípulos con el mismo amor divino que el Padre le tiene.

mi Padre me amó. El vocabulario para expresar el amor en los vv. 9, 10, 12, 13a y 17 es *agapan/agapē,* mientras que en 13b, 14 y 15 hay ejemplos de *philos* (cf. nota al v. 13). En 3,35; 10,17 *(agapan) y* en 5,20 *(philein)* se expresa en presente el amor del Padre a Jesús, indicio de su carácter continuado. Aquí y en 17,24.26 se emplea el aoristo, cargando el acento en la expresión del amor al entregarse Jesús por los hombres, acto supremo de amor perfectamente expresado por el aoristo. Por supuesto, esta diversa acentuación no excluye la continuidad del amor, como puede verse en la última frase del v. 10. Spicq, RB 65 (1958) 358, sostiene que en el siglo primero, el uso de *agapan* tenía la connotación del amor que se ha manifestado. Por consiguiente, el Padre amaba al Hijo antes de la creación del mundo (17,24) y este amor se manifestó cuando envió a su Hijo al mundo (3,16).

Manteneos. Imperativo de aoristo; cf. nota a «no sigue» en el v. 4. El tono abrupto acentúa la idea de autoridad; Abbott, JG § 2438, afirma que esto es «lo más cercano (en Juan) a un mandamiento autoritativo de obedecer un precepto moral o espiritual».

ese amor que os tengo. No se excluye el amor de los discípulos a Jesús (cf. 14,15: «Si me amáis»). En cuanto a la posibilidad de un significado secundario en estas expresiones, cf. nota a 5,42. Un paralelo interesante de esta idea joánica es Jds 21: «Manteneos así en el amor de Dios.»

10. *si cumplís mis mandamientos.* Ya hemos encontrado esta expresión en 14,15.21.23-24 («Hacer caso de mi mensaje, mis palabras»). Cf. nota a 14,15.

he cumplido. Los perfectos en que van los verbos de estos versículos dan la idea de una acción completa y acabada; véase el contraste con 8,29: «Yo hago siempre lo que le agrada a él.» El tiempo perfecto encaja bien en el contexto del último discurso, cuando ha comenzado «la hora» y ha finalizado el ministerio, pero el tiempo perfecto podría atribuirse asimismo al punto de mira del evangelista.

los mandamientos del Padre. En una nota a 14,15, veíamos que la alternancia entre singular y plural al hablar del (los) mandamiento(s) de Jesús no tiene especial significación; parece que lo mismo puede decirse acerca del (los) mandamiento(s) del Padre, aquí en plural y en singular en 14,31; véase la misma alternancia en 1 Jn 3,22-23.

11. *esto.* Literalmente, «estas cosas»; se incluye mucho más que lo dicho en el v. 10, pues la expresión «os he amado yo» del v. 9 es la base real de la alegría a que se hace referencia en el v. 11.

mi alegría. Stanley, 489, indica que Jesús ha hablado de «mi paz», que es el saludo hebreo *shalom* (nota a 14,27), mientras que ahora habla de «mi alegría *(chara)*», que suena parecido al saludo griego *chaire.* Cristo resucitado llenará a los discípulos de alegría cuando los salude con la «paz» (20,19-21).

vuestra. Literalmente, «en vosotros».

12. *que os améis unos a otros.* El uso del presente de subjuntivo sugiere que este amor mutuo habrá de ser constante y de por vida.

como yo os he amado. El aoristo prepara la mención del acto supremo de amor de Jesús a que se hará alusión en el versículo siguiente. También los escritos paulinos presentan la muerte de Jesús como signo de amor: «Dios demostró el amor que nos tenía en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8); «Manteneos en el amor, como Cristo nos amó [aoristo] y se entregó por nosotros» (Ef 5,2).

13. *dar la vida.* Es una construcción epexegética con *hina* (BDF § 394) que explica el «éste» de la primera frase. Sin embargo, como indica Spicq, RB 65 (1958) 363, hay también un matiz de finalidad: el amor cristiano no *consiste* simplemente en entregar la propia vida, sino que, por el hecho de proceder de Jesús en el amor cristiano hay una tendencia que provoca ese sacrificio de sí mismo. Ésta es la razón de que Jn 15,13 haya impreso una huella más profunda en la conducta subsiguiente que, por ejemplo, la sentencia similar de Platón (*Simposio,* 179B): «Sólo los que aman desean morir por otros.» En cuanto a la expresión «dar la vida», cf. nota a 10,11.

por los amigos. La misma preposición, *hyper,* aparece en las fórmulas eucarísticas para la sangre de la alianza que es derramada «por muchos» (Mc 14,24) o «por vosotros» (Lc 22,20). El sustantivo *philos,* traducido aquí literalmente por «amigos», está emparentado con el verbo, frecuentemente usado en Juan, *philein,* «amar». Ha de entenderse, por tanto, que cuando Jesús llama aquí «amigos» a los discípulos no lo hace incidentalmente como en Lc 12,4: «Escuchadme ahora vosotros, amigos míos: No les cojáis miedo a los que matan el cuerpo», el único caso en que se aplica en los sinópticos el término «amigos» a los discípulos. El v. 14 se parece más bien al v. 10, y el «seréis mis amigos» del v. 14 equivale al «os mantendréis en mi amor» del v. 10. Lázaro es el *philos* de Jesús (11,11) porque Jesús le ama (*agapan* en 11,5; *philein* en 11,3). Frecuentemente se alude, a propósito de este versículo joánico, al título de «amigo de Dios» atribuido a Abrahán (*philos* en Sant 2,23). Pero se ha de notar también que los LXX en Is 41,8 hablan de Abrahán como «el que Dios amaba» *(agapan).* Este título de Abrahán, por consiguiente, es un ejemplo más de nuestra tesis de que *philos* significa «el amado» (cf. también nota a 3 Jn 15 en el volumen correspondiente). Cf. el uso de *philia* y *agapē* como sinónimos en Justino, *Trifón,* XCIII,4; PG 6,697C.

15. *siervos. Doulos* puede significar tanto esclavo como servidor. En cierto sentido podría resultar más apropiado aquí el significado de «esclavo», ya que se subraya sobre todo la condición servil del *doulos,* que cumple las órdenes sin entenderlas. Sin embargo, la implicación de que Jesús ha tratado hasta ahora a los discípulos como esclavos suena demasiado dura. No era desconocido para los judíos el contraste entre *doulos* y *philos;* aparece en Filón (*De sobrietate,* XI; 55), que presenta a la Sabiduría como *philos* de Dios, no *doulos.*

os he comunicado. Aunque aún no ha pasado del todo la «hora», se utiliza el aoristo en relación con la obra consumada de Jesús. La revelación de la «hora» en su totalidad, no simplemente las palabras del discurso final, es la que hace cambiar la condición de los discípulos. La afirmación de que Jesús ha comunicado a los discípulos «cuanto» oyó al Padre parece contraria a 16,12: «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora.» Pero esto último se dice en el contexto de la venida del Paráclito, y ya hemos advertido que el Paráclito no revela nada nuevo, sino que otorga un conocimiento más profundo de cuanto Jesús ha revelado.

16. *destiné.* Es el verbo *tithenai,* el mismo que se utilizó en el v. 13 en la expresión «dar la vida», de forma que en griego saltaría inmediatamente a la vista la conexión existente entre la misión de los discípulos y el ejemplo de amor que les dio Jesús. El uso de este verbo aquí hace que la expresión griega resulte un tanto brusca. En las citas neotestamentarias del AT (Rom 4,17; Heb 13,47), *tithenai* refleja el verbo hebreo *nātan,* «dar»; la idea sería, por

consiguiente, «os he dado el ir». Sin embargo, Barrett, 399, sugiere que el verbo griego podría reflejar aquí el hebreo *sāmak,* «imponer [las manos] sobre, ordenar», que es el utilizado en el judaísmo posterior para significar la ordenación de un rabino. *Sāmak/epitithenai* se usan respectivamente en el TM y en los LXX de Nm 8,10 para la ordenación de los levitas y en Nm 27,18 para la misión encomendada a Josué por Moisés.

os pongáis en camino. Para Bultmann, 402[2], y otros autores, el verbo *hypagein* es aquí simplemente una expresión pleonástica semítica y podría omitirse sin merma del sentido. Pero Lagrange, 408, y Barret, 399, ven aquí, no sin razón, una referencia a la misión de los apóstoles en el mundo. Lc 10,3 utiliza el mismo verbo para describir la misión de los setenta discípulos.

Así. A continuación de «destiné» hay dos construcciones con *hina;* literalmente, «para que os pongáis en camino y deis fruto..., para que lo que pidáis al Padre...» Gramaticalmente se trata de dos oraciones coordinadas, pero los comentaristas discrepan acerca de si la segunda está lógicamente subordinada a la primera, de forma que el dar fruto predispondría al Padre a otorgar las peticiones de los discípulos.

17. *Esto es lo que os mando.* «Esto» (literalmente, «estas cosas») no se refiere a lo anterior, sino a lo que sigue. En la mayor parte de los manuscritos (no en P^{66} ni en el Códice de Beza) va precedido el segundo hemistiquio de un *hina* que casi con toda seguridad es epexegético, recalcando que «amarse unos a otros» es el mandamiento en cuestión. El *hina* también podría tener sentido final: «Os mando estas cosas para que os améis unos a otros», pero la omisión en algunos manuscritos parece indicar que los respectivos copistas lo interpretaron como epexegético y no necesario, por consiguiente, para el sentido.

COMENTARIO GENERAL

Estructura de la subdivisión

Los investigadores admiten en general que 15,1-17 forma una unidad, ya que la imagen de la vid tiene un último eco en el v. 16 («dar fruto») y al mismo tiempo parece haber un cambio de tema entre el v. 17 y el 18. (Strachan es una excepción entre los comentaristas de Jn 15, ya que sitúa la división entre los vv. 16 y 17.) Algunos investigadores establecen subdivisiones menores dentro de los vv. 1-17; sugieren que podrían aislarse los vv. 1-8, que tratan de la vid y los sarmientos, y los vv. 9-17, que se refieren al amor de los discípulos. (Borig, 19, es aquí la

excepción, ya que considera los vv. 1-10 como primera unidad menor.) Algunos sugieren incluso que se han yuxtapuesto dos bloques de materiales independientes. Bultmann, 415, estima que ambas partes son paralelas; la primera tendría el tema de «seguir conmigo» y la segunda el de «permanecer en el amor». Boismard, en sus conferencias de Jerusalén, quizá haya expresado mejor que nadie la relación que hay entre ambos bloques, al entender el segundo como un comentario parenético o exhortatorio del primero.

Parece, sin embargo, que es posible otra división más adecuada: vv. 1-6, la figura de la vid y los sarmientos; vv. 7-17, una explicación de esta figura en el contexto de los temas del discurso final. Recuerde el lector la estructura que proponíamos para 10,1-21. En 10,1-5 había unas sentencias figurativas acerca del pastor y las ovejas, tomadas de la vida pastoril; en 10,7-18 se daban diversas explicaciones o amplificaciones de aquellas figuras, por ejemplo, dos desarrollos de la imagen de la puerta y otros dos de la del pastor. Ahora proponemos una estructura parecida para 15,1-17 (con la excepción notable de que en el cap. 10 los pasajes con «yo soy» no se encuentran en la descripción figurativa [vv. 1-5], sino en la sección que desarrolla las figuras [vv. 7-17], mientras que en el cap. 15 aparecen en la misma descripción figurativa). Quizá merezca la pena advertir que 1 Cor 9,7 yuxtapone las imágenes de la viña y del pastor.

Fijémonos ahora en los vv. 1-6. Si comparamos lo que aquí se dice con otras partes del discurso final, advertiremos un rasgo distintivo: no hay ningún elemento futurista en la descripción de la unión entre los sarmientos y la vid. En otros muchos pasajes del discurso final se describe la unión con Jesús como cosa que pertenece al futuro (14,3.20-22; 16,22, pasajes sobre el Paráclito). Pero en 15,1-6 aparecen los discípulos unidos ya a Jesús; se insiste en que perdure esa unión. No hay alusión alguna a la inminente separación ni aparecen los restantes temas característicos del último discurso. (La sugerencia de que originalmente los vv. 1-6 fueron pronunciados inmediatamente después de la distribución de la copa eucarística, lo que supondría que realmente se insistía en la necesidad de mantener la unión eucarística, ya existente, con Jesús, es interesante, pero carece totalmente de pruebas.)

La situación es muy distinta en 15,7-17; en cada uno de los versos reaparecen los temas característicos de la última cena. En los vv. 7 y 16 se habla de pedir con la garantía de obtener lo que se pide (14,13-14; 16,23-24.26). En el v. 8 encontramos el tema de la glorificación del

Padre (13,31-32; 14,13; 17,1.4). En el v. 9 se habla del amor del Padre a Jesús (17,23) y del amor de Jesús a los discípulos (13,1.34; 14,21). En los vv. 10 y 14 se combinan los temas del amor y de guardar los mandamientos (14,15.21.23-24). En el v. 11 reaparece la expresión «os he dicho esto» (14,25; 16,1.4a.6.25.33). En los vv. 12 y 17 tenemos el mandamiento de amarse unos a otros (13,34). En el v. 13 se alude implícitamente a la entrega de la propia vida por parte de los discípulos (13,37). En el v. 15 se encuentra la analogía de la relación siervo/amo (13,16; 15,20). En el v. 16 se recoge el tema de la elección de los discípulos (13,18; 15,19). Pero, si por una parte, los vv. 7-17 presentan numerosos ecos de los temas característicos de la última cena, por otra apenas hay reminiscencias de las imágenes de la vid y los sarmientos (v. 7: «si seguís conmigo»; v. 8: «dar fruto abundante»; v. 16: «dar fruto»).

Sugerimos que la imagen de la vid y los sarmientos, que aparece en 15,1-6, originalmente pertenecía a otro contexto. (No intentaremos, sin embargo, especificar cuál es ese contexto, como hace J. E. Roberts, ET 32 [1920-21] 73-75 que propone la sugerencia de que fue pronunciada en el camino entre Betania y Jerusalén, asociada de algún modo a la maldición de la higuera; el citado autor alude a la idea de no dar fruto [Jn 15,4] en Mt 21,19 y a la de las peticiones concedidas [Jn 15,7] de Mt 21,22.) Cuando este pasaje fue introducido en el contexto de la última cena, se le añadió un desarrollo y una aplicación parenéticos. Este desarrollo, que ahora aparece en los vv. 7-17, se formó combinando imágenes tomadas de la figura de la vid y los sarmientos con sentencias y temas joánicos pertenecientes al discurso final. (No hemos de pensar que todo esto se reduce a un proceso puramente literario; esa combinación pudo producirse en el curso de la predicación.) Pueden aducirse otros argumentos en apoyo de las tesis de que hay una división entre los vv. 1-6 y 7-17, basada en el hecho de que en el primer conjunto faltan los paralelos con el discurso final, mientras que aparecen en el segundo. Es cierto que en los vv. 1-6 se usa a veces la segunda persona, y en las imágenes predomina la tercera; sin embargo, en los vv. 7-17 se usa constantemente la tercera persona, a pesar de que se recuerdan los imágenes de la vid y los sarmientos. En los vv. 1-6 hay una inclusión entre los vv. 1 y 5 («Yo soy la vid»), mientras que en los vv. 7-17 hay otra inclusión entre los vv. 8 y 16 (dar fruto) y entre los vv. 7 y 16 (pedir y obtener lo pedido).

Los vv. 7-17 en especial presentan una interesante estructura

interna. Podríamos subdividirlos en otros dos conjuntos, los vv. 7-10 y 12-17, con el v. 11 como transición que resume la importancia de los vv. 7-10. Hay algunas inclusiones menores que justifican esta nueva división. En el conjunto de los vv. 7-10, el v. 7 comparte con los vv. 9 y 10 la insistencia en la necesidad de permanecer con Jesús o en su amor. El v. 7 subraya la exigencia de que las palabras de Jesús han de seguir con los discípulos, mientras que en el v. 10 se insiste en que los discípulos habrán de guardar los mandamientos de Jesús (sobre la equivalencia de palabra y mandamiento, cf. nota a 14,23). En cuanto al conjunto de los vv. 12-17, el 17 repite casi al pie de la letra el 12. Si colocamos en columnas paralelas los conjuntos 7-10 y 12-17, encontraremos un interesante esquema quiástico:

7-10				*12-17*
Si mis *palabras* siguen con vosotros	7	—	17	Esto es lo que os *mando*
Pedid lo que queráis	7	—	16	El Padre os dará lo que le pidáis
Dar fruto	8	—	16	Dar fruto
Ser mis discípulos	8	—	16	Yo os elegí
Mi Padre me amó	9	—	15	Os he comunicado cuanto he oído al Padre
Os he amado	9	—	15	Os llamo amigos
Os mantendréis en mi amor si cumplís mis mandamientos	10	—	14	Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando
			12	Mi mandamiento es: amaos unos a otros

11: Os he dicho esto para que compartáis mi alegría

Nunca se puede estar absolutamente seguro de que el descubrimiento de un esquema quiástico tan elaborado no revele el ingenio del investigador más bien que la intención del autor joánico. (Borig, 68ss, se sirve del esquema quiástico para defender una división distinta de estos versículos.) Sin embargo, en este caso las coincidencias son demasiado numerosas como para considerarlas puramente fortuitas.

Versículos 1-6: un mashal

Nos ocuparemos ahora del género literario de los vv. 1-6. Ya hemos hablado del tema de la alegoría y la parábola en Juan (vol. I, 700-702). En los vv. 1-6 hay ciertamente elementos alegóricos, por ejemplo, la identificación de la vid, el labrador y los sarmientos; van den Busche, 102, sin embargo, tiene razón al insistir en que no se trata de una alegoría cuidadosamente construida, en la que todos los elementos tendrían un significado. La realidad que Juan describe, concretamente la relación existente entre Jesús y sus discípulos, desborda los límites del lenguaje figurativo. Lo cierto es que una parte del vocabulario empleado cuadra mejor con esa relación que con el tema de la viticultura. (Recordemos de paso que la parábola sinóptica de la viña tiene también una formulación alegórica [Mc 12,1-11 y par.]: el dueño es Dios, los renteros son las autoridades judías, el hijo es Jesús, etc.) Bultmann, 406-7, tiene razón al afirmar que en la descripción de la vid y los sarmientos tenemos algo que no es ni alegoría ni parábola. Pero no va más allá, pues no insiste en que el problema de la clasificación se complica y hasta puede llevar a extremos erróneos cuando se intenta aplicar unas categorías precisas derivadas de la retórica griega (parábola, alegoría) a los diversos esquemas de las comparaciones semíticas, que en el pensamiento hebreo pueden incluirse en el género llamado *mashal (māšāl).* Hemos de reconocer que las ilustraciones y las imágenes que encontramos tanto en Juan como en los sinópticos entran en la categoría del *mashal.* Lo más que podemos decir es que en Juan se acentúan los elementos alegóricos.

Ya hemos encontrado el género *mashal* en las imágenes de la puerta del redil y el pastor (10,1-18). Veíamos allí un esquema consistente en unas parábolas básicas (10,1-5) seguidas de elementos de *dos* desarrollos o explicaciones alegóricos (vv. 7-18), uno de los cuales estaba más cerca que el otro del significado original de las respectivas parábolas. Ahora hemos podido observar que en 15,7-17 hay una adaptación y un desarrollo secundario de las imágenes de la vid y los sarmientos (vv. 1-6) en el contexto del discurso final. ¿Hubo otro desarrollo alegórico más próximo al significado original de estas imágenes? Sugerimos que lo hubo y que actualmente lo encontramos combinado dentro de los elementos de 15,1-6, no separado de los mismos, como en 10,8 y 10,14-16. En el cap. 10 aparecían los elementos alegóricos formulados como «Yo soy la puerta» y «Yo soy el buen pastor» (dos veces cada

frase). En 15,1-6 encontramos afirmaciones parecidas: «Yo soy la vid [verdadera]» (vv. 1 y 5); «Mi Padre es el labrador» (v. 1); «Vosotros sois los sarmientos» (v. 5). El v. 3, «Vosotros estáis ya limpios», es un desarrollo relacionado con la imagen de la poda y limpieza de los sarmientos del v. 2. El paso a la segunda persona en la última línea del v. 5 es otro indicio de que se está explicando la imagen. Al estudiar el cap. 10 insistíamos en que hay motivos fundados para creer que Jesús explicó o desarrolló sus parábolas en beneficio de sus discípulos y que esos desarrollos, si bien «modernizados» frecuentemente al ser puestos por escrito en los evangelios, habitualmente conservaban algunos elementos de la explicación original. Éste podría ser muy bien el caso de Jn 15,1-6.

El trasfondo de las imágenes de la vid y los sarmientos

Igual que en otros muchos casos en que se plantea algún problema acerca del trasfondo del pensamiento joánico, algunos investigadores recurren a las fuentes gnósticas y mandeas (W. Bauer, Bultmann), mientras que otros (Behm, Büchsel, Jaubert) subrayan el influjo del AT y los escritos judíos. Bultmann, 407[6], en particular, afirma que las imágenes joánicas reflejan el mito oriental del árbol de la vida, a veces representado como una vid, y ofrece algunos paralelos impresionantes tomados de las semignósticas *Odas de Salomón* (cf. vol. I, 206; sin embargo, cf. J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon—Not Gnostic:* CBQ 31 [1969] 357-69) para la asociación de los temas del amor y la alegría con la vid. S. Schultz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (Stuttgart 1960) 114-18, si bien valora más que Bultmann los paralelos judíos de Juan, opina que en este caso los mejores paralelos se encuentran en la literatura gnóstica y mandea, aunque admite que se entremezclan algunos elementos veterotestamentarios. Lo mismo afirma E. Schweizer en *Ego Eimi* (Gotinga 1939) 39-41, aunque parece haber modificado sus puntos de vista posteriormente (NTEM 233-34). Borig, *op. cit.*, ha realizado un cuidadoso estudio de estas sugerencias y encuentra que el trasfondo judío y veterotestamentario del simbolismo joánico cuenta con más tantos a su favor que cualquiera de los restantes. Por ejemplo, reconoce (pp. 135-87) que los documentos mandeos ofrecen paralelos con Juan en el hecho de que la imagen de la vid se utiliza para describir a las personas y se combina con sen-

tencias en que aparece la expresión «yo soy», pero Juan y los documentos mandeos acentúan de manera muy diversa el simbolismo de la vid. El simbolismo mandeo es de tono fuertemente mítico y no centra su atención en los sarmientos; por otra parte, especialmente en los escritos mandeos tardíos, la vid es un árbol de la vida (nótese que Juan no menciona directamente la «vida» en esta descripción), pero la función de la vid de comunicar vida a los sarmientos, tan importante en Juan, no ocupa lugar destacado en la descripción mandea (Borig, 172).

Examinemos ahora el posible trasfondo veterotestamentario y judío para valorar su importancia. En el AT encontramos frecuentemente la viña como símbolo de Israel. A veces el simbolismo se refiere a los frutos de la viña (Is 27,2-6), pero lo más frecuente es que ésta sea improductiva, esté desolada y no agrade a Yahvé (Jr 5,10; 12,10-11). En la tradición sinóptica aparece Jesús utilizando el simbolismo veterotestamentario de la viña: parábola de la viña (Mc 12,1-11 y par.), en que cita implícitamente el «Cántico de la Viña» (Is 5,1-7). Véanse también las parábolas de los viñadores (Mt 20,1-16), del hijo obediente y el desobediente (Mt 21,28-32) y de la higuera plantada en una viña (Lc 13,6-9). Pero en Juan se trata de una vid, no de una viña. Podríamos decir, sin embargo, que la diferencia no es tan tajante como algunos quieren, y así lo indican las lecturas variantes del v. 1 y el verbo del v. 6 («lo tiran»). Por otra parte, ya en el AT se pasa insensiblemente de la imagen de la viña a la de la vid (cf. Sal 80,9[8]. 13[12]). Annie Jaubert, 94, sugiere con razón que aquí debería tenerse en cuenta todo el simbolismo de Israel como una planta o árbol, frecuente en el AT, los apócrifos y Qumrán. Pero incluso limitándonos al uso de la vid como símbolo, podemos citar Os 10,1; 14,8[7]; Jr 6,9; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14; Sal 80,9[8]; 2 Esd 5,23. Estos pasajes presentan paralelos numerosos y muy directos con Juan, especialmente en cuanto a los temas de dar fruto, podar las ramas inútiles, etc.

La verdadera dificultad que encontramos para suponer que estas imágenes constituyan el trasfondo de Juan está en el hecho de que la vid o la viña representan a Israel, mientras que Juan identifica a la vid con Jesús y no con el pueblo o las personas. Pero, como ya hemos indicado (cf. p. 952, *supra)* al analizar «el camino» (14,6), es rasgo peculiar de Juan el que Jesús se aplique a sí mismo términos que en el AT se aplican a Israel y en otros lugares del NT a la comunidad cristiana. Esto forma parte de la técnica joánica de sustituir la expresión «el reino de Dios se asemeja a...» por «yo soy...». En el caso presente, sin embargo,

hemos de advertir que no está ausente el elemento de lo colectivo. Jesús no es la cepa, sino la vid entera, y los sarmientos siguen formando parte de la vid. Juan (1,47), por otra parte, ve a los creyentes como genuinos israelitas, por lo que la vid, en cuanto símbolo a la vez de Jesús y de los creyentes, viene a ser también símbolo del nuevo Israel. (Recordemos que se ha sugerido que la vid joánica es el equivalente del símbolo paulino del cuerpo. Esta equivalencia no es total; por ejemplo, en la imagen joánica no hay nada que equivalga a la insistencia paulina en la diversidad de miembros, mientras que la semejanza se da más bien con la primera idea paulina de que los cristianos son miembros del cuerpo físico de Cristo y no con la idea posterior, también paulina, de que Cristo es la cabeza del cuerpo. Pero hechas estas reservas, la idea de que los cristianos se insertan en Jesús, con la consiguiente imagen corporativa, es muy semejante en ambos casos.)

Se han sugerido algunos pasajes concretos del AT y del trasfondo judío como más estrechamente relacionados con el pensamiento joánico. Dodd, *Interpretación,* 411, alude en este sentido a Sal 80,9[8]ss, en que se describe a Israel como una vid. Los comentaristas de este salmo han considerado frecuentemente la última parte del v. 16 (15) como un duplicado incorrecto del v. 18 (17); pero si leemos el v. 16 (15) tal como ahora se encuentra, especialmente en los LXX, parece que identifica la vid de Israel con el «hijo del hombre» doliente. Merece la pena citar el pasaje completo: «Fíjate, ven a inspeccionar tu viña y protege [?] la cepa que tu diestra plantó, al hijo de hombre a quien diste poder; la han talado y le han prendido fuego.» Independientemente de que esta lectura se deba a una casualidad o a la reflexión teológica, lo cierto es que pudo llevar a una simbolización de Jesús, Hijo del Hombre, como vid. Pero la relación entre ambos términos resulta muy especulativa.

E. M. Sidebottom, ET 68 (1956-57) 234, tiene razón al indicar que, desde el punto de vista del vocabulario, Jn 15 se aproxima mucho al *mashal* de la vid en Ez 17. Este *mashal* fue propuesto a la casa de Israel por el «hijo del hombre», una manera de referirse a Ezequiel frecuentemente puesta en boca de Dios. ¿Pudo llevar la reflexión sobre Ezequiel a relacionar el nuevo Hijo del Hombre con la vid? Esta conexión parece un tanto artificiosa, pero es significativo el dato de que la imagen de la vid en Ez 17 se refiera a un rey de la casa de David. Como afirma Borig, 101, «en el AT la imagen de la vid estaba asociada no sólo a la comunidad de Israel, sino que además se relacionó con la descrip-

ción de individuos aislados, de modo que la transposición joánica de una imagen colectiva a una persona concreta aparece anticipada ya en el simbolismo de la vid en Ezequiel». Nótese que Ez 34 ofrece el paralelo más directo con el pasaje joánico del pastor (cap. 10), lo que nos permite establecer una relación entre las imágenes joánicas y las de Ezequiel. B. Vawter, *Ezekiel and John:* CBQ 26 (1964) 450-58, ha señalado otros posibles paralelos entre Juan y Ezequiel. En cuanto a la idea de que la vid representa a una persona, algunos se han referido a 2 Bar 39,7ss, que parece hablar del Mesías o de su principado como una vid que desarraiga las potencias malignas del mundo. Todo esto puede servir para demostrar que dentro del judaísmo resultaba aceptable representar al Mesías en la imagen de una vid, pero hemos de señalar que el núcleo de estas imágenes y su alcance son muy distintos de la lección que trata de obtener Juan.

Otra objeción que podría oponerse a la tesis de que la vid y los sarmientos de la imagen joánica puedan tener un trasfondo veterotestamentario, es que ninguno de los pasajes del AT en que aparece la vid presenta a ésta como fuente de vida, mientras que este punto es de importancia capital en Juan. En Sal 80, de que antes nos hemos ocupado, se pide que Yahvé cuide su vid (= el hijo del hombre), y que «se nos dé la vida» (v. 19[18]), pero en ningún momento se insinúa que la vid sea la fuente de esa vida. Sin embargo, Annie Jaubert, 95, insiste en que dentro del judaísmo posbíblico se produjo una cierta asimilación de la vid al árbol de la vida. En la iconografía del judaísmo tardío aparece el árbol de la vida como una vid (Z. Ameisenowa: «Journal of the Warburg Institute» 2 [1938-39] 340-44). Esta asimilación pudo producirse en el ámbito del pensamiento sapiencial, como un medio para simbolizar el poder de comunicar la vida de la sabiduría, la Ley o la palabra de Dios. A. Feuillet, NRT 82 (1960) 927ss, ha llamado la atención sobre los paralelos que ofrece la literatura sapiencial con Jn 15. En Eclo 24,17-21 dice la Sabiduría personificada: «Como vid hermosa retoñé: mis flores y frutos son bellos y abundantes. Venid a mí los que me amáis, y saciáos de mis frutos... El que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed.» Parece que este pasaje era conocido en los círculos joánicos (cf. nota a 6,35), y ya hemos dicho anteriormente (cf. p. 876, *supra)* que un glosador cristiano vio su relación con Jn 14,6. La imagen de comer el fruto de la vid es distinta de la que aparece en Juan, pero se presenta la vid como dadora de vida. Lo cierto es que el árbol de la vida figuraba en el pensamiento joánico (explícita-

mente en Ap 22,2; implícitamente como parte posiblemente del trasfondo de Jn 6; cf. vol. I, 555-56); la idea joánica de la vid y los sarmientos puede tener su origen en una combinación de las imágenes de Israel como una vid y de la imagen de la Sabiduría como un árbol o una vid que da la vida. (Ya sabemos hasta qué punto pueden complicarse estas imágenes al mezclarse unas con otras; Ignacio, *Trallienses,* 11,1-2, parece que combina la vid, el árbol de la cruz y el árbol de la vida: «Huid de esos brotes malignos que llevan fruto de muerte... Porque no han sido plantados por el Padre. Si lo fueran, aparecerían como ramas del árbol de la cruz, y su fruto sería incorruptible.»)

Para concluir, está claro que el *mashal* joánico de la vid y los sarmientos tiene una intencionalidad única, consonante con la cristología de Juan. Esta intencionalidad no aparece ni en el AT ni en el pensamiento judío, pero muchas de las imágenes e ideas que aquí se han combinado aparecían ya allí. Admitida en este punto la originalidad del pensamiento joánico, sugerimos que el AT y el judaísmo aportaron los materiales utilizados para componer este *mashal,* del mismo modo que aportaron los materiales para la composición del *mashal* de la puerta del aprisco y del pastor (vol. I, 646-47).

La vid como posible símbolo eucarístico

El significado básico de la vid está bien claro. Del mismo modo que Jesús es la fuente de agua viva y el pan del cielo que da vida, también es la vid que comunica la vida. Hasta ahora, las metáforas en que se expresaba la idea de recibir de Jesús el don de la vida implicaban unas acciones externas: había que beber el agua o comer el pan de vida. Las imágenes que hallamos en el *mashal* de la vid son más íntimas, como corresponde al tema general de la interiorización que domina el discurso final: para tener vida hay que permanecer en unión con Jesús, del mismo modo que los sarmientos están unidos a la vid. Beber el agua y comer el pan eran símbolos de la fe en Jesús; la explicación de 15,7-17 deja en claro que permanecer en la vid simboliza el amor. Ya hemos sugerido que, en un plano secundario, el pan y el agua eran símbolos sacramentales de la eucaristía y del bautismo, respectivamente. ¿Es posible que la vid simbolice también la unión eucarística y el don de la vida a través de la eucaristía, en la medida en que podría ser una figura relacionada con la copa eucarística?

Como era de esperar, Bultmann, 407, desecha apresuradamente esta posibilidad indicando que en el *mashal* no se hace hincapié en el vino. Esta objeción excluye con seguridad una posible referencia a la eucaristía como simbolismo primario, y así lo confirmaría también nuestra afirmación de que el *mashal* no pertenecía originalmente al contexto de la Última Cena. Pero todavía hemos de contar con la posibilidad de que el *mashal,* al integrarse posteriormente en el contexto de la Última Cena, evocara inmediatamente unas ideas eucarísticas, con lo que habría adquirido un nuevo simbolismo. La ausencia de la institución de la eucaristía en el relato joánico de la Última Cena no constituye realmente una objeción insuperable a esta sugerencia, y no sólo porque pudo haber originalmente un relato joánico de la institución (cf. vol. I, 564), sino también por el hecho de que un auditorio cristiano de los primeros tiempos conocería la tradición relativa a la institución en el curso de la Última Cena (ya que verosímilmente formaría parte de la predicación habitual; cf. 1 Cor 11 23-26). Los lectores del evangelio asociarían fácilmente la imagen de la vid con la copa eucarística en el contexto de la Última Cena; así lo sugiere la manera de designar el contenido de aquella copa como «el fruto de *la vid*» en Mc 14,25; Mt 26,29. En la más antigua práctica litúrgica que se nos ha conservado en la *Didaché* (9,2) se pronunciaban las siguientes palabras como parte de la bendición eucarística: «Te damos gracias [*eucharistein*], Padre nuestro, por la santa *vid* de David tu siervo, que nos revelaste a través de Jesús tu siervo.» Esta cita de la *Didaché* es importante a causa de la estrecha semejanza que veíamos entre las palabras de la *Didaché* acerca del pan eucarístico y el relato joánico de la multiplicación de los panes (vol. I, 514s).

Examinemos ahora algunas de las posibilidades de establecer una relación entre el *mashal* de la vid y los sarmientos y la eucaristía. El *mashal* se cuenta poco antes de la muerte de Jesús, y en la correspondiente explicación (15,13; cf. nota a «por los amigos») se menciona la muerte sacrificial. En el *mashal* se destaca la importancia de «dar fruto», pero resulta que el único pasaje del evangelio en que se habla también de dar fruto es 12,24, donde se insiste en la necesidad de que la semilla muera para dar fruto. Este motivo de la muerte de Jesús es, por supuesto, parte de todos los relatos de la institución de la eucaristía. También el tema de la unión íntima de Jesús es compartido por el *mashal* de la vid («seguir con Jesús») y por la teología eucarística de la primitiva Iglesia (1 Cor 10,16-17).

Resulta muy interesante comparar Jn 15,1-17 con la sección eucarística de Jn 6,51-58. En general, parece que ambos pasajes comparten un trasfondo sapiencial. Especialmente 15,5, con la expresión «el que sigue conmigo y yo con él», parece un eco de 6,56: «Quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él». En el cap. 15 va implícita la idea de que la vida llega al sarmiento a través de la vid; también en 6,57 se dice: «También quien me come vivirá gracias a mí.» En 15,13 habla Jesús de entregar la vida por los amigos; en 6,51 dice: «El pan que voy a dar es mi carne, para que el mundo viva.» Las palabras «Yo soy el pan vivo» de 6,51 y «Yo soy la vid verdadera» de 15,1 forman un díptico joánico que no deja de parecerse mucho a las frases «Esto es mi cuerpo» y «Ésta es mi sangre».

Parece, por consiguiente, que el *mashal* de la vid y los sarmientos tiene resonancias eucarísticas. Es una tesis que cuenta con el apoyo de protestantes (Cullmann) y católicos (van den Bussche, Stanley). Sandvik, *art. cit.*, la defiende decididamente, si bien dudamos de la dimensión eucarística adicional que introduce al afirmar que la vid representa el templo, que es el *cuerpo* de Jesús (2,21; cf. vol. I, 354). Tampoco podemos aceptar sin más la valoración de Cullmann en cuanto a la primacía de esta referencia eucarística: «La relación entre el sarmiento y la vid consiste, ante todo, en la comunión eucarística de los creyentes con Cristo» (ECW 113). La relación es primariamente amorosa (y de fe) y sólo secundariamente eucarística. Es posible que al ser integrado en el contexto de la Última Cena, el *mashal* de la vid se utilizara en los círculos joánicos con la finalidad parenética de insistir en que la unión eucarística debe permanecer y producir fruto, haciendo al mismo tiempo cada vez más profunda la unión, ya existente en virtud del amor, entre Jesús y sus discípulos.

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos 1-6:
el «mashal» de la vid y los sarmientos

En el v. 1 insiste Jesús en que él es la vid *verdadera* (sobre *alēthinos* como «verdadero», cf. pp. 1.602-1.604, *infra*), y alude a su Padre para confirmar esta afirmación. En 6,32 veíamos la misma idea: «Es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo.» No parece que al afirmar

que él es la vid verdadera Jesús esté polemizando con una vid falsa, sino que más bien insiste en que él es la fuente de la «verdadera» vida, una vida que sólo puede venir de lo alto, del Padre. Jesús es la vid en un sentido en que sólo puede serlo el Hijo de Dios. «Verdadero» representa aquí el lenguaje del dualismo joánico que distingue lo que es de arriba de lo que es de abajo. Sin embargo, podríamos preguntarnos si, en un nivel secundario, no habrá aquí una referencia a una falsa vid. A veces el contraste que implica lo «verdadero» no se refiere a lo celeste frente a lo terreno, sino también al NT frente al AT (o a lo cristiano frente a lo judío), por ejemplo, en el contraste entre el pan del cielo y el maná. Ya hemos visto que en el AT la vid o la viña representan frecuentemente a Israel y que en la tradición sinóptica Jesús recurre al Cántico de la Viña (Is 5) para construir una parábola (Mc 12,1-11) que sirve para advertir a los dirigentes judíos del peligro que corren de ser rechazados. En Mateo (21,43) la parábola termina con esta afirmación: «Se os quitará a vosotros el reino de Dios y se le dará a un pueblo que produzca frutos.» En el *mashal* de la vid y los sarmientos, ¿pone Juan en contraste a Jesús y sus discípulos como vid verdadera con la falsa vid representada por la sinagoga judía? Este motivo encajaría perfectamente en un evangelio que se escribió, entre otros motivos, como una apología frente a la sinagoga (vol. I, 87-94). Es muy posible que el símbolo de la vid sugiriera inmediatamente el judaísmo. Uno de los más notables adornos que enriquecían el templo de Jerusalén era una vid de oro con racimos tan grandes como un hombre (Josefo, *Ant.*, XV,11,3; 395; *Guerra*, V,5,4; 210; Tácito, *Hist.*, V,5; Mishnah, *Middoth*, 3,8), mientras que en las monedas de la primera sublevación judía (66-70 d. C.), acuñadas para exaltar la santidad de Jerusalén, aparece la figura de una vid y sus sarmientos. Después de la caída del templo, los discípulos rabínicos se reagruparon en Yamnia bajo la autoridad de Rabí Johanán ben Zakkai y fueron conocidos como «la viña» (Mishnah *Kethuboth*, 4,6). Por otra parte, la descripción joánica de la vid y los sarmientos tiene resonancias de algunos pasajes veterotestamentarios en que se habla del castigo de Israel. La expresión «vid verdadera» *(ampelos alēthinos)* aparece en la versión de los LXX de Jr 2,21: «Yo te planté como una viña fértil, enteramente *genuina*, ¿cómo es que te has convertido en una vid silvestre, y te has vuelto amarga?» Lo mismo que Juan afirma que el Padre es el labrador que cuida la vid, el Cántico de la Viña en Isaías, que es el trasfondo de la parábola sinóptica a que ya nos hemos referido, insiste en que Yahvé labró, limpió, plantó y cuidó

la viña, pero sólo recibió a cambio agrazones. Yahvé dice que por ello convertirá la viña en una ruina (Is 5,1-7). Al presentar a Jesús como la vid verdadera, es posible que el autor joánico pensara que Dios había rechazado definitivamente a la viña improductiva del judaísmo que aún pervivía en la sinagoga. (Cf. una sugerencia en cuanto a la moderna actitud cristiana con respecto a esta polémica contra la sinagoga en vol. I, 671).

En el v. 2 se describen dos acciones muy diferentes del labrador o viñador. La primera, consistente en cortar los sarmientos que no pueden dar fruto, se realiza en febrero-marzo. Las vides se podan a veces hasta el extremo de que en las viñas sólo se ven las cepas completamente desprovistas de sarmientos (F. G. Engel, ET 60 [1948-49] 111). Más tarde (en agosto), cuando la vid ya está cubierta de hojas, viene la segunda etapa de la poda, en que el labrador corta los brotes menores y deja únicamente los sarmientos que prometen dar fruto abundante, de forma que sea para éstos toda la savia de la planta (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV [Gütersloh 1935] 312-13, 331). Este versículo, por consiguiente, introduce una nota sombría, pues reconoce a la vez que en la vid (literalmente, «en mí») hay sarmientos que no dan fruto y que incluso los que lo dan necesitan ser podados.

¿Qué significa el simbolismo de dar o no dar fruto? Espontáneamente se nos ocurre la idea de interpretar la imagen en términos de buenas obras y una vida virtuosa (así Lagrange, 401), pero hemos de advertir que es ajena a Juan la distinción, que harán los teólogos cristianos posteriores, entre la vida que procede de Cristo y la traducción de esa vida en obras. Para Juan, el amor y el guardar los mandamientos forman hasta tal punto parte de la vida que procede de la fe que quien no lleva una vida virtuosa es que no posee absolutamente la fe. La vida es aquí una vida comprometida. Por consiguiente, un sarmiento que no da fruto no es simplemente un sarmiento vivo, pero improductivo, sino un sarmiento muerto. Algunos encontrarán dura esta interpretación, puesto que no deja esperanza alguna a los sarmientos muertos, pero en el dualismo joánico apenas queda espacio para situaciones intermedias: no hay más que sarmientos vivos y sarmientos muertos. Agustín (*In Jo.*, LXXXI,3; PL 35,1842) capta perfectamente este dualismo en su epigrama latino rítmico: *Aut vitis, aut ignis.* La idea de Juan, por consiguiente, es distinta de la que implica Mt 3,8, donde Juan Bautista conmina a los jefes judíos: «Dad fruto como corresponde al arrepentimiento.» Juan, por su parte, habla de cristianos que ya se han conver-

tido y permanecen en Jesús, pero que están muertos. Su actitud se aproxima mucho más a la que expresan las palabras de Jeremías (5,10) con respecto a la viña de Judá: «Arrancad sus sarmientos, pues ya no es del Señor.» En la atmósfera de la Última Cena podemos considerar a Judas como el sarmiento que no dio fruto; ahora es un instrumento en manos de Satanás y pertenece al reino de las tinieblas (13,2.27.30). En la atmósfera de la época en que escribe el evangelista es posible que los «anticristos» de 1 Jn 2,18-19 fueran también considerados como sarmientos que estaban en Jesús, pero sin dar fruto; abandonaron las filas de los cristianos porque verdaderamente no pertenecían a ellas y no podían seguir unidos a la comunidad cristiana. ¿Hay aquí además un elemento polémico frente a la sinagoga? Lo cierto es que muchos pasajes veterotestamentarios que hablan de cortar ramas y de esterilidad (Ez 17, 7ss) se refieren a la indignidad y rebeldía de Israel, y lo mismo puede decirse de otros pasajes del NT (la higuera estéril de Mc 11,12-14; las ramas desgajadas del olivo en Rom 11,17). Sin embargo, difícilmente compararía Juan a los judíos de la sinagoga con ramas que permanecen en Jesús. Si en este pasaje hay algún elemento polémico, habría de referirse a los judeo-cristianos que aún no han profesado públicamente su fe y permanecen todavía unidos a la sinagoga. Pero tal referencia resulta muy problemática.

El final del v. 2 dice que el labrador poda los sarmientos que dan fruto para que lo den aún más abundante. No está claro qué simbolizan estas palabras. Puesto que dar fruto simboliza la posesión de la vida divina, el pasaje se refiere al crecimiento en esa vida y en la unión con Jesús. ¿Implicará este aumento del fruto la comunicación de la vida a los demás? La explicación del *mashal* insiste mucho en el amor a los otros (15,12-13) y parece relacionar el fruto con el ministerio apostólico (v. 16). En 12,24 se da a entender que el mismo Jesús «da fruto» únicamente cuando en virtud de su muerte y resurrección puede comunicar ya la vida a los demás. En el *mashal* agrícola que implicaba la cosecha y el fruto (4,35-38) se fijaba la atención insistentemente sobre la empresa misionera. Del mismo modo, la imagen de podar los sarmientos para que produzcan aún más fruto implica un crecimiento en el amor que une con Jesús al cristiano y difunde la vida a los demás. Como indica van den Bussche, 108, sería erróneo pensar que el autor joánico estableciera una distinción entre la vitalidad interna de un cristiano y su actividad apostólica dirigida a los demás, ya que en su mentalidad no cabía la idea de que un cristiano pudiera poseer la «vida»

como algo encerrado en su interior, en un aislamiento improductivo. El sentimiento de que había otros que aún habían de ser conducidos al redil (10,16) era muy fuerte en el siglo I y no podía resultar ajeno a cualquier forma en que se interpretara la exigencia de mantenerse unidos a Jesús.

El v. 3, que es con seguridad un desarrollo o explicación de la imagen original, interrumpe el *mashal* (cf. primera nota al v. 3) para asegurar a los discípulos que ellos ya están limpios y que no hay necesidad de que el Padre los pode. Si la intención de estas palabras es tranquilizar a los discípulos, aún temerosos (14,1.27), se trataría del único verso del *mashal* que tiene en cuenta el ambiente de la Última Cena, y sería añadido probablemente en el momento en que este *mashal* fue introducido en su contexto presente. El estar «limpios» del v. 3 se refiere a una limpieza no sólo de pecado, sino también de cuanto impide dar fruto (Borig, 42). Es posible que el redactor deseara recordar 13,10, donde, en relación con el lavatorio de los pies, Jesús dice a sus discípulos: «También vosotros estáis limpios.» Sugerimos que esto significa que los discípulos habían quedado limpios en virtud de la acción simbólica de Jesús que prefiguraba su muerte (y en un nivel secundario, que los cristianos quedan limpios en virtud del bautismo). Pero aquí es la palabra de Jesús la que limpia a los discípulos. (Bultmann utiliza 15,3 para interpretar el lavatorio de los pies como un símbolo del poder de la palabra para limpiar, y en la p. 410 se refiere a este verso como prueba de que el cristiano es purificado no por las instituciones de la Iglesia o por los medios sacramentales de la salvación, sino por la sola palabra del que revela [!].) No son contradictorias ambas ideas. Es seguro que el autor joánico no pensaba que durante la Última Cena los discípulos estaban perfectamente unidos a Jesús o que ya producían fruto abundante. Todas las preguntas que se ponen en sus labios expresan la imperfección de su conocimiento. Pero cuando se haya superado «la hora» y haya sido otorgado el Paráclito/Espíritu a los discípulos, él se encargará de que la obra de Jesús produzca todos sus frutos. Entonces se podrá decir que la palabra de Jesús los ha limpiado porque han recibido esa palabra y se han situado en el contexto de esa «hora» que hará posible la acción de aquella palabra. Fue también de este modo como los limpió el lavatorio de los pies, porque fue una acción simbólica que en sí misma entrañaba el sometimiento de Jesús a la muerte. En Juan no sería auténtica una dicotomía entre la acción salvífica de Jesús y su palabra salvadora. Tampoco tenía por qué pensar el autor joánico

en una dicotomía entre el bautismo y la acción de la palabra de Jesús a través del Paráclito. Los cristianos a quienes iba dirigido este *mashal* ya se habían convertido en sarmientos insertados en Jesús mediante el bautismo. De este modo se hallaban en condiciones de dar fruto, pues habían recibido la vida engendrada de lo alto y habían sido purificados conforme al simbolismo de 13,10. Sin embargo para asegurar que aún producirían más fruto, era preciso que el mandamiento del amor que les había legado Jesús se expresara cada vez más claramente en sus vidas. Podemos indicar aquí que el poder atribuido a la palabra de Jesús en este pasaje concuerda perfectamente con otras afirmaciones joánicas acerca de esa misma palabra: se trata de una fuerza activa que condena al incrédulo en el último día (12,48), pero que es para el creyente Espíritu y vida a la vez (6,63). No es una idea exclusiva de Juan. En lo que muy bien podría ser un contexto bautismal, 1 Pe 1,23 atribuye a la palabra de Dios el poder de engendrar de nuevo a los hombres. Jn 15,3 no dista mucho, en cuanto a las ideas, de Hch 15,9: «Dios purificó sus corazones con la fe.»

Si bien el v. 3 fue posiblemente introducido en el *mashal,* tal como ahora se encuentra sirve de transición a los vv. 4-5. Si los discípulos ya están limpios, deberán responder y vivir ese estado siguiendo con Jesús (v. 4). Hoskyns, 475, ve un doble elemento en la purificación de los discípulos: la limpieza inicial causada por la palabra de Jesús y su conservación por medio del mantenimiento de una unión permanente con el mismo Jesús. Puede que en esta división hayamos precisado más de lo que pretendía el autor, pero al menos queda claro que en el pensamiento joánico «estar limpio» no es algo estático ni constituye un fin en sí mismo.

El versículo 4 comienza con las palabras «seguid conmigo y yo con vosotros». No se trata de una simple comparación entre dos acciones. Tampoco una parte de este mandato es condición causal de la otra, sino que lo uno no puede darse sin lo otro. Seguir con Jesús y que Jesús siga con los discípulos son las dos partes de un todo, pues entre Jesús y los discípulos se da una única relación: si ellos siguen con Jesús en virtud de la fe, Jesús seguirá con ellos en el amor y en el fruto que darán (Borig, 45-46). De ahí que los vv. 4 y 5 insistan en que para dar fruto es preciso seguir con Jesús; quienes siguen con Jesús producen fruto, y sólo ellos. (El v. 2 hacía depender el dar fruto abundante de que el sarmiento fuera podado por el Padre; evidentemente, todo este simbolismo se refiere a la misma cosa.) El v. 5 expresa simplemente de manera

positiva lo que el v. 4 dice por vía de negación. Este tema de la unión permanente encaja con toda propiedad en la teología del discurso final y bien pudo ser el factor clave que indujera a incluir el *mashal* en el presente contexto. La dependencia total del cristiano con respecto a Jesús, tema dominante en el pensamiento joánico, se expresa aquí con mayor elocuencia que en cualquier otro pasaje. El último hemistiquio del v. 5, «sin mí no podéis hacer nada», ha jugado un papel importante en la historia de las discusiones teológicas sobre la gracia. Agustín lo esgrimió para refutar a Pelagio, que insistía en la capacidad natural del hombre para hacer el bien y merecer el premio eterno; este texto fue utilizado en el año 418 por el Concilio de Cartago (DB 227) contra Pelagio y de nuevo en el año 529 por el II Concilio de Orange (DB 377) contra los semipelagianos, que defendían la capacidad natural del hombre para hacer buenas obras que, en cierto sentido, eran merecedoras de la gracia. El mismo texto aparece de nuevo en el Concilio de Trento (DB 1546) en los argumentos de Roma contra los Reformadores, para defender la cualidad meritoria de las buenas obras hechas en unión con Cristo. Estos debates teológicos van más allá del sentido pretendido por el autor joánico, pero nos permiten entender hasta qué punto la teología de la gracia y del mérito es un intento de sistematizar las ideas transmitidas por Juan (cf. Leal, *art. cit.*).

El v. 6 contiene la consecuencia que se extrae del *mashal* en cuanto al destino de los sarmientos que han sido cortados de la vid. Ya hemos indicado que muchos de los pasajes veterotestamentarios referentes a la vid y a la viña implican un rechazo de Israel y culminan con una nota sombría en la que el juicio divino tiene como resultado la ruina de la viña o la destrucción de la vid. Parece que las imágenes de esos pasajes influyeron en Juan. En Ez 15,4-6 se arroja al fuego la madera de la vid (los LXX en el v. 4 dicen que el fuego consume lo que *se poda* cada año; cf. Jn 15,2); en Ez 19,12 se dice que el brote de la vid se seca y el fuego lo consume. Es interesante citar Is 40,8 a propósito de los sarmientos secos que no dan fruto: «Se agosta la hierba, se marchita la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre», sobre todo si recordamos que los sarmientos que dan fruto, según Juan, han sido limpiados antes por la palabra de Jesús (15,3). El hecho de finalizar un *mashal* con el tema del juicio tiene un paralelo en la parábola de la cizaña en medio del trigo, que recoge Mateo; en Mt 13,30 se dice: «Entresacad primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla.» La explicación de la parábola interpreta (13,41) la cizaña como los malhechores

que se han introducido en el reino del Hijo del Hombre. También en Juan los sarmientos destinados al fuego estuvieron antes unidos a Jesús, la vid. La expresión «secarse» aparece en Mc 4,6, en la parábola del sembrador, para describir el destino de la semilla que cae en suelo pedregoso y comienza a crecer, pero es abrasada por el sol.

¿En qué medida la descripción del v. 6 tiene simplemente el alcance de una figuración simbólica, es decir, la descripción del destino que aguarda a los sarmientos? ¿Hasta qué punto trata de describir el castigo realmente previsto para los individuos representados por los sarmientos? (Algunos piensan que esta descripción fue sugerida por el comportamiento de Judas, pues en 13,10 el tema de «estar limpios» [que también aparece en 15,3] hace alusión a Judas.) Naturalmente, los investigadores que se niegan a ver en Juan una escatología final se resisten aquí a admitir cualquier referencia al castigo escatológico, pero no estaría fuera de las perspectivas del pensamiento joánico el sugerir que quienes se apartan de Jesús serán castigados con el fuego (cf. 5,29). Los sinópticos nos ofrecen algunos interesantes puntos de comparación; cf. Mc 9,43; Mt 25,41 y especialmente Mt 3,10: «Todo árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego.» El extraño uso de «lo tiran», que no encaja bien en este conjunto de imágenes, pudo ser sugerido por la frecuencia con que este verbo aparece en las descripciones escatológicas: «Los hijos del reino serán arrojados [= tirados fuera] a las tinieblas exteriores» (Mt 8,12). La sugerencia de que «tirar» es aquí una forma de hablar de la excomunión por la que alguien es excluido de la comunidad cristiana resulta difícil de probar; sin embargo, cf. Jn 2,19.

Versículos 7-17:

Desarrollo del «mashal» en el contexto del discurso

Los vv. 5-6 presentaban la alternativa dualista de permanecer o no permanecer con Jesús; en los vv. 7ss, sin embargo, se desarrolla únicamente el aspecto positivo del *mashal,* pues ahora nos hallamos en el contexto del discurso final y Jesús habla a los suyos, es decir, a los que permanecen con él (nótese que se habla explícitamente de los discípulos en el v. 8). Los vv. 7-17, por consiguiente, explicitan las implicaciones de la permanencia con Jesús, que fueron tema del *mashal* de los vv.

1-6. (Sobre la subdivisión y la organización quiástica de los vv. 7-17, cf. pp. 1001-1003, *supra.)* Nótese que el segundo verso del v. 7 explica el primero: la permanencia junto a Jesús implica vivir de acuerdo con su revelación (cf. nota a «palabras») y en obediencia a sus mandamientos» del v. 10). Las peticiones de quienes se han amoldado así a Jesús estarán en consonancia con los deseos del mismo Jesús, por lo que serán siempre otorgadas por el Padre (parte final del v. 7). Jesús no especifica ahora que esas peticiones hayan de hacerse «en mi nombre», condición que aparece en la mayor parte de las formulaciones joánicas de esta sentencia (cf. pp. 959s, *supra);* pero esa aclaración no es necesaria, pues se supone que las peticiones son formuladas por quienes están unidos a Jesús.

Los vv. 7 y 8 van unidos, de modo que las peticiones mencionadas en el v. 7 han de ser interpretadas a la luz del v. 8: se trata de peticiones referidas al desarrollo de la vida cristiana, concretamente a dar fruto y convertirse en auténticos discípulos. Si estudiamos el v. 16, llegaremos a la misma conclusión, pues este versículo forma inclusión con los vv. 7-8: también en este caso se refieren las peticiones del cristiano a la necesidad de marchar y dar fruto. (De paso, nótese hasta qué punto el v. 8 se refiere estrechamente al v. 7, según queda ilustrado por el estudio de 8,31: «Si vosotros sois fieles al mensaje mío, sois de verdad mis discípulos»; este versículo une el «ser discípulos míos» del v. 8 con el «si... mis palabras siguen con vosotros» del v. 7.) Mediante sus demandas los cristianos toman parte activa en los planes de Dios. En el *mashal* se aludía al Padre como labrador que ayudaba a los sarmientos a dar más fruto; el desarrollo del *mashal* expone cómo el Padre ejerce esta función (v. 8). En Jn 12,28; 13,31-32; 14,13 se nos había dicho que el Padre recibía gloria de la misión del Hijo, pero ahora el Hijo ha dado cima a su misión de llevar la vida a los hombres, y el Padre recibe gloria de la continuación de esa misión por los discípulos de su Hijo. En Mt 5,16 se afirma que los hombres verán las buenas obras de los discípulos y darán gloria al Padre del cielo. En el pensamiento joánico, sin embargo, la glorificación del Padre en los discípulos no es simplemente una cuestión de que otros lo alaben, sino que tiene sus raíces en la vida misma de los discípulos en cuanto que éstos participan de la vida de Jesús (cf. 17,22: «Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste.») Al estudiar el *mashal* sugeríamos que «dar fruto» simbolizaba la posesión de la vida divina y que, en un plano secundario, implicaba la comunicación de esa vida a los demás. Este aspecto de la participa-

ción en una misma vida sale más a primer plano en el desarrollo del *mashal.* «Ser discípulos míos» implica amar a Jesús (vv. 9-10) y amarse mutuamente (vv. 12-17). El amor del discípulo hacia sus hermanos ha de ser tan grande que esté dispuesto a entregar la vida (v. 13). Ignacio de Antioquía *(ca.* 110) tipificó genuinamente la noción joánica de hacerse discípulo de Jesús cuando exclamaba camino del martirio: «Ahora estoy empezando a ser un discípulo» (*Romanos,* 5,3).

Los vv. 9-17, en consecuencia, con su tema del amor, constituyen en realidad una interpretación de la idea de dar fruto que aparecía en el v. 8 (si bien esta conexión puede que no sea original); por otra parte, si bien es cierto que la imagen de la vid y los sarmientos no reaparece hasta el v. 16, todo el conjunto de los vv. 9-17 está íntimamente relacionado con esa imagen. Frecuentemente hemos observado que hay paralelos entre ciertos pasajes del discurso final y 1 Jn; ciertamente, el tema del amor se desarrolla con mayor fuerza en los vv. 9ss que en cualquier otro pasaje del evangelio. Aquí nos hallamos además muy cerca de los temas de 1 Jn. (¿Sería el autor de 1 Jn el redactor que introdujo el *mashal* en el contexto del último discurso y lo completó con una explicación en que se utilizaron temas propios del discurso final?) En otro lugar (6,57) se decía que la vida pasó del Padre al Hijo para que el Hijo la comunicara a los demás; ahora (15,9) es el amor el que va de uno a otros. Es lo adecuado aquí, ya que Jesús habla en la situación de «la hora», cuando «amó a los suyos hasta el extremo» (13,1). Sin embargo, la intercambiabilidad parcial de «vida» y «amor» nos impide pensar que Juan entienda por «amor» algo primariamente emocional; aparte de sus connotaciones éticas, el «amor» se aproxima muchas veces a una realidad metafísica (Borig, 61). Dibelius, 174, observa que el amor no es una cuestión de voluntades que se unen en virtud de una relación afectiva, sino una unidad de ser en virtud de una cualidad divina. En la mente de Juan, el amor está relacionado con el estar o permanecer con Jesús. El último hemistiquio del v. 9, «Manteneos en ese amor que os tengo», plantea a los discípulos la exigencia de responder al amor que Jesús les profesa, del mismo modo que la primera línea del v. 4, «Seguid conmigo», les plantea la exigencia de responder a la palabra de Jesús que los ha purificado.

El tema del amor que se introduce en el v. 9 se desarrolla en el v. 10 (Borig, 68, descubre una organización quiástica en el griego de estos versículos, que los une entre sí). En particular, el v. 10 asocia amor y mandamientos, como veíamos ya en 13,34; 14,15.21.23-24. Barrett,

397, observa: «... amor y obediencia están en dependencia mutua. El amor brota de la obediencia y la obediencia del amor.» Hay aquí una marcada diferencia con respecto a los paralelos gnósticos aducidos a propósito de la imagen de la vid; allí el amor es ante todo de carácter místico.

En el v. 11 reaparece el estribillo «Os he dicho esto» (cf. nota a 14,25); aquí señala la transición de los vv. 7-10 a los vv. 12-19 (cf. diagrama de la p. 1.003, *supra*). El tema de la alegría, visto de pasada en 14,28, se menciona brevemente en el v. 11; será tema de un amplio desarrollo en 16,20-24. Se presenta esta alegría como brotando de la obediencia y el amor de que Jesús ha hablado. La alegría del mismo Jesús brota de su unión con el Padre, que se expresa en obediencia y amor (14,31: «Amo al Padre y cumplo exactamente su encargo.»). La obediencia y el amor a que Jesús llama ahora a los discípulos constituyen y a la vez atestiguan su unión con él. Esta unión precisamente será la fuente de su alegría. Por consiguiente, «mi alegría», al igual que «mi paz» (cf. p. 984s, *supra*), es un don salvífico. Es interesante ver con cuánta frecuencia se asocia «alegría» en el evangelio con la obra salvífica de Jesús:

- 3,29: La alegría plena o completa del Bautista consiste en escuchar la voz del novio (=Jesús).
- 4,36: El que siembra y el que cosecha se alegran juntos por el fruto que se recoge para la vida eterna.
- 8,56: Abrahán se alegró al contemplar el día de Jesús.
- 11,15: Jesús se alegra de no haber estado allí cuando murió Lázaro, para que crean sus discípulos.
- 14,28: Los discípulos deben alegrarse de que Jesús vaya al Padre.

También en el caso presente, si de la unión de los discípulos con Jesús brota la alegría, la plenitud de esta alegría estará en que ellos prosigan su misión y den mucho fruto.

El v. 12 (repetido en el v. 17) está relacionado con 13,34, del que podría ser un duplicado: «Éste es el mandamiento mío, que os améis unos a otros.» En 15,10 decía Jesús que se mantendrían en su amor si cumplían sus mandamientos; ahora se dice a los discípulos que el mandamiento básico es el amor. El amor sólo puede subsistir si produce aún más amor. Nótese la concentración del amor que se expresa en los

vv. 9 y 12: el Padre ama a Jesús; Jesús ama a sus discípulos; los discípulos deben amarse unos a otros. Se trata de una formulación típicamente joánica, pero en Mt 5,44-45 tenemos una comparación interesante: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo.» El amor de los discípulos tomará por modelo el acto supremo de amor de Jesús, su entrega de la propia vida (el «como yo os he amado» se especifica en el v. 13). En 10,18 y 14,31 se había dicho que esta entrega de la vida respondía a un mandato del Padre: una vez más tenemos la combinación de amor y mandamiento. ¿De qué modo es la muerte de Jesús por los demás un ejemplo para (y una fuente de) el amor de los discípulos? Habrá de ser ciertarnente modelo para la *intensidad* de su amor, pero 1 Jn 3,16 parece interpretarlo también como un modelo para la *forma de expresar* el amor: «Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos.» Los vv. 12-13, tomados en sentido amplio, se convirtieron en una de las grandes justificaciones del martirio cristiano. Al estudiar el v. 13, L. Jacobs, *art. cit.,* indica que los modernos maestros judíos están ampliamente de acuerdo en rechazar tan tajante demanda de autosacrificio, que constituye una de las clásicas diferencias entre el cristianismo y el judaísmo. Por supuesto, tanto el AT como los rabinos reconocían la santidad que entraña el arriesgar la propia vida para salvar a otros, pero Jacobs afirma que no imponen esa entrega como un mandamiento. Nótese que nosotros interpretamos juntos los vv. 12 y 13, pues estamos de acuerdo con Bultmann, 417, en que el v. 13 está unido a la vez con lo que precede y con lo que sigue. Por otra parte, Dibelius, *art. cit.,* afirma que los vv. 13-15 forman una especie de excurso midráshico que interrumpe la unidad existente entre los vv. 12 y 17, y que el v. 16 sería una glosa. Esta crítica parece excesivamente tajante; el v. 13 pudo ser en algún momento un logion independiente, pero ahora se halla perfectamente integrado en su contexto.

En el v. 14 se dice que el acto de amor de que habla el v. 13 constituye el grupo de aquellos a los que ama Jesús (los *philoi;* cf. nota). No se trata de un grupo esotérico dentro de la comunidad cristiana. La muerte de Jesús, que es su gran acto de amor, hará posible el don del Espíritu para todos los que crean en él, y ese Espíritu engendrará a todos los creyentes como hijos de Dios. En consecuencia, los *philoi,* amados de Jesús, son todos los creyentes cristianos. Dicho con pala-

bras de 1 Jn 4,19, «Él nos amó primero»; es el amor de Jesús el que hace a los creyentes dignos de amor. Al convertir a los hombres en *philoi* suyos mediante su unión con ellos, Jesús actúa igual que la Sabiduría: «Entrando en las almas buenas de cada generación, va creando amigos [*philoi*] de Dios y profetas» (Sab 7,27). El segundo verso del v. 14 describe el modo de comportarse del que es *philos* de Jesús. No hemos de entender este versículo en el sentido de que obedecer los mandamientos de Jesús convierte a un individuo en *philos,* pues tal obediencia no es la prueba de si se es o no amado por Jesús, sino que es algo que fluye naturalmente de la experiencia del amor de Jesús. El v. 14 viene a repetir en realidad el v. 10, pero de otra manera: «Os mantendréis en mi amor si cumplís mis mandamientos.»

El v. 15 explica de manera más plena la condición de *philos* de Jesús. No hemos de tomar al pie de la letra la exclusión del estado de siervo *(doulos).* Del mismo modo que en el AT los profetas se designaban a sí mismos como siervos de Dios (Am 3,7), también los cristianos se tienen a sí mismos por siervos. En Lc 17,10 instruye Jesús a los discípulos, enseñándoles a decir: «Siervos inútiles somos.» En Jn 13,13 se aprueba la costumbre que tienen los discípulos de dirigirse a Jesús con el título de «Señor», lo que implica que ellos se declaran servidores suyos; cf. también 13,16; 15,20. Pablo se llama a sí mismo «siervo de Jesucristo» (Rom 1,1), pero en Gál 4,7 afirma que el cristiano ya no es siervo sino hijo. En el pensamiento neotestamentario, por consiguiente, el cristiano sigue siendo *doulos* desde el punto de vista del servicio que debe prestar, pero desde la perspectiva de su intimidad con Dios es ya algo más que *doulos.* También en Jn 15,15, desde el punto de vista de la revelación que le ha sido comunicada, el cristiano deja de ser *doulos.* Si el acto de amor de Jesús al morir por ellos ha convertido a los discípulos en sus *philoi,* la misma eficacia habrá que atribuir a su palabra, recibida del Padre (nótese una vez más la íntima relación existente entre la acción y la palabra de Jesús). Los investigadores que ven influjos gnósticos en Jn 15,1-17 piensan lógicamente que los amados o *philoi* de Jesús forman un grupo minoritario que pretende poseer una revelación especial. No tenemos que ir tan lejos para comprender la idea contenida en el v. 15. Ciñéndonos al AT, la revelación suprema de Yahvé a Moisés en el Sinaí se caracterizó por una intimidad como la que se da en un hombre que habla con su *philos* (Éx 33,11). Más cerca aún del pensamiento joánico está el pasaje de Sab 7 que hemos citado en el comentario al v. 14.

El acceso a la condición de *philoi* es parte de la elección de los discípulos por Jesús (v. 16). Al hablar de los que ha elegido, el Jesús joánico se dirige indudablemente a todos los cristianos, los «elegidos» de Dios (Rom 8,33; Col 3,12; 1 Pe 2,4). Algunos llevan demasiado lejos esta idea y opinan que Juan no da especial importancia a los Doce. Pero estaría más de acuerdo con el pensamiento de Juan considerar a los Doce, los discípulos íntimos de Jesús, como modelos de todos los cristianos, tanto por el hecho de haber sido elegidos como por su misión de llevar la palabra a los demás. En 6,70 y 13,18 habla Jesús de que él eligió a los Doce (nótese que en Lc 6,13; Hch 1,2 se habla de «elegir», «seleccionar», a propósito de los Doce). Como se ve claramente por Jn 15,27, las palabras de Jesús van dirigidas aquí a los que estuvieron con él desde el principio. Cuando Jesús dice «fui yo quien os elegí a vosotros» (v. 16), está pensando sobre todo en los apóstoles, los «enviados», como se ve claramente por lo que sigue: «Os destiné a que os pongáis en camino y deis fruto.» Tanto la idea de ponerse en camino (cf. nota) como la de dar fruto (cf. *supra*) incluyen matices de una misión en beneficio de los demás. El uso del verbo griego «destinar» (cf. nota) en pasajes veterotestamentarios relacionados con una misión o una vocación añade un nuevo matiz misionero a este versículo. Si en otros pasajes joánicos aparecen los Doce como los apóstoles por excelencia (Ap 21,14: «Los Doce apóstoles del Cordero»), la misión que se les confía ha de ser cumplida también por todos los cristianos. Al insistir en que el *fruto* que den ellos ha de *permanecer*, Juan completa en el v. 16 una inclusión con los temas de los vv. 7 y 8, al mismo tiempo que, al término de la explicación del *mashal*, utiliza de nuevo el vocabulario descriptivo de la vid y los sarmientos. El tema de pedir y obtener lo pedido, que recoge el final del v. 16, constituye también una inclusión con el v. 7. En el v. 7 se aseguraba que Dios escuchará a los que estén unidos a Jesús; el v. 16 asegura que Dios escuchará a los elegidos y amados de Jesús. Son los que han recibido una misión de Jesús, y por ello pueden formular sus peticiones alegando el nombre de Jesús (nótese Lc 10,17, donde los setenta [y dos] enviados por Jesús expulsan demonios en su nombre).

La expresión «Esto es lo que os mando» del v. 17 no sólo forma inclusión con el v. 12, sino que además es una variante del estribillo «Os he dicho esto» con que Juan, como ya hemos visto, cierra unas cuantas unidades o subdivisiones del discurso final. El «amaos unos a otros» es un final adecuado para una sección cuyo tema es el amor.

Contrasta vivamente con las palabras sobre el odio del mundo que vienen a continuación.

BIBLIOGRAFÍA (15,1-17)

[Véase la bibliografía general sobre el último discurso al final de la del apartado 48.]

R. Borig, *Der wahre Weinstock* (Munich 1967).

M. Dibelius, *Joh. 15:13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums,* en *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag* (Tubinga 1927) 168-86. Reimpreso en M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* I (Tubinga 1953) 204-20.

W. Grundmann, *Das Wort von Jesu Freunden (Joh. XV 13-16) und das Herrenmahl:* NovT 3 (1959) 62-69.

L. Jacobs, *«Greater Love Hath No Man...» The Jewish Point of View of Self-Sacrifice:* «Judaism» 6 (1957) 41-47.

A. Jaubert, *L'image de la Vigne (Jean 15),* en *Oikonomia* (Homenaje a Cullmann; Hamburgo 1967) 93-99.

J. Leal, *«Sine me nihil potestis facere» (Joh. 15, 5),* en XII *Semana Bíblica Española* (Madrid 1952) 483-98.

B. Sandvik, *Joh. 15 als Abendmahlstext:* TZ 23 (1967) 323-28.

B. Schwank, *«Ich bin der wahre Weinstock» (15,1-17:* SeinSend 28 (1963) 244-58.

D. M. Stanley, *«I Am the Genuine Vine» (John 15:1):* BiTod 8 (1963) 484-91.

H. van den Bussche, *La vigne et ses fruits (Jean 15, 1-8):* BVC 26 (1959) 12-18.

54. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

SEGUNDA SECCIÓN (SEGUNDA SUBDIVISIÓN; 15,18-16,4A)

El odio del mundo a Jesús y a sus discípulos

15 18 «Cuando el mundo os odie,
tened presente que me ha odiado a mí antes que a vosotros.
19 Si pertenecierais al mundo,
el mundo os querría como a cosa suya,
pero la razón de que el mundo os odie
es que no le pertenecéis,
porque al elegiros os he sacado de él.
20 Acordaos de aquello que os dije,
que un siervo no es más que su amo.
Si a mí me han perseguido,
os perseguirán a vosotros;
si hubieran guardado mi palabra,
también guardarían la vuestra.
21 Os tratarán así por causa mía,
porque no reconocen al que me ha enviado.
22 Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado,
no tendrían culpa;
ahora en cambio no tienen excusa.
23 Odiarme a mí es odiar a mi Padre.
24 Si yo no hubiera hecho obras entre ellos
como nadie las ha hecho,
no tendrían culpa;
pero ahora han visto
y todavía me han odiado a mí y a mi Padre.
Así se cumple lo escrito en su Ley:
"Me odiaron sin razón."

26 Cuando venga el Paráclito,
el Espíritu de la Verdad que procede del Padre
y que yo os enviaré de parte del Padre,
él será testigo en mi causa.
27 También vosotros seréis testigos,
pues habéis estado conmigo desde el principio.

16 1 Os dejo dicho esto
para que no se venga abajo vuestra fe.
2 Os van a expulsar de las sinagogas.
Es más, llegará una hora
en que os matarán
pensando que de este modo sirven a Dios.
3 Harán eso [con vosotros]
porque no nos han reconocido ni al Padre ni a mí.
4a Pero os lo dejo dicho
para que cuando llegue [su] hora
os acordéis de mi aviso.»

NOTAS

15,18. *Cuando el mundo os odie.* P [66*] tiene el verbo en aoristo: «odió». Gramaticalmente ha de entenderse como una condición real: el mundo odia efectivamente a los discípulos. Aquí «odio» tiene su significado literal, a diferencia de lo que ocurre en Mt 6,24, donde, por exageración semítica, tiene el sentido de «amar menos».

tened presente. Literalmente, «sabed». Puede ser un indicativo, pero las más antiguas versiones lo entienden como imperativo. No hay diferencia importante en cuanto al significado. La presencia del verbo «saber», casi en forma de un paréntesis, es característica del estilo joánico, por ejemplo, «... el testimonio que está dando de mí me consta que vale» (5,32; cf. también 12,50).

me ha odiado a mí. El tiempo perfecto indica la persistencia del odio.

antes que a vosotros. «Antes» es *prōtos*, «primero», con valor de comparativo, como en 1,30 (BDF § 62). El Códice Sinaítico y algunos manuscritos occidentales omiten «a vosotros», lo que ha dado ocasión para traducir esta frase por «me odió primero»; ello representa probablemente un esfuerzo de los copistas por mejorar gramaticalmente el pasaje.

19. *Si pertenecierais.* Condición irreal. «Pertenecer a» es literalmente «ser del»; la preposición *ek* utilizada en esta construcción significa pertenencia a un grupo (ZGB § 134).

cosa suya. La expresión va en género neutro, ejemplo de la tendencia joánica a utilizar el neutro para referirse a personas tomadas en grupo. Cf. nota a 6,37.

el mundo os odie. Esta idea tiene un eco en las palabras de Ignacio de Antioquía *(Romanos,* 3,3): «El cristianismo no es asunto de convicción, sino de genuina grandeza cuando es objeto de odio por parte del mundo.»

al elegiros os saqué del mundo. Esta idea compuesta de elección y separación resulta difícil de traducir. D. Heinz, ConcTM 39 (1968) 775, prefiere «al elegiros *del* mundo», porque supone que el *ek* es partitivo. Cf. comentario.

20. *Acordaos de aquello que os dije.* Literalmente, «Recordad la palabra que os dije». El Códice de Beza y la VL dicen «palabras». El mismo número de las variantes nos hace sospechar que los copistas amplificaron un texto más breve. Este verso podría formar inclusión con 16,4a, final de esta subdivisión: «... para que... os acordéis de mi aviso».

un siervo no es más que su amo. Es una cita literal de 13,16 (cf. nota correspondiente). Pero en el cap. 13 se trata de alentarlos con estas palabras para que imiten la humildad del amo; aquí su intención es inculcarles la necesidad de aceptar su mismo destino. La reaparición de la figura del siervo y el amo resulta un tanto fuera de sitio a continuación de 15,15: «Ya no os llamo más siervos.»

Si a mí me han perseguido. Igual que en el v. 18, aquí se trata también de una condición real. Hch 9,4 radicaliza aún más la equiparación («Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?»): la persecución de que es objeto el cristiano no sólo corresponde a la que sufrió Jesús, sino que al ser perseguido el cristiano es Jesús mismo el que sufre la persecución.

si hubieran guardado mi palabra. Las tres condiciones que preceden en los vv. 18-20 adoptan un tono negativo para describir la actitud del mundo hacia Jesús y sus discípulos, pero de pronto se sugiere la posibilidad de una reacción positiva por parte del mundo. Este tono positivo va en contra de la idea del versículo siguiente, que supone la hostilidad del mundo. Con cierta lógica, por consiguiente, pero sin base textual alguna, algunos investigadores formulan negativamente esta condición: «Si *no* han guardado mi palabra, *tampoco* guardarán la vuestra.» Pero esta redacción destruye el paralelismo formal de las dos condiciones del v. 20. Quizá sea mejor optar por una implicación negativa: guardarán vuestra palabra en la medida en que han guardado la mía [illegible] han guardado la mía). Dodd, *Tradición,* 405ss, ve en este

argumento un «absurdo» implícito; por su parte, Lagrange, 411, habla de una hipótesis negada por la triste realidad. En cualquier caso, es muy poco probable que el v. 20 trate de presentar como igualmente verosímil la elección con la que se enfrentan los hombres: perseguir a Jesús y a sus discípulos o aceptar su doctrina. De todos modos no es tan neutral como 1 Jn 4,6: «Quien conoce a Dios nos escucha a nosotros, quien no es de Dios no nos escucha.»

21. *os tratarán así.* Literalmente, «os harán todas estas cosas». P^{66} tiene el verbo en presente. Los que opinan que la frase final del v. 20 tiene un tono positivo encuentran dificultades para interpretar este versículo. Bernard II, 493, indica que la secuencia resultaría más suave prescindiendo del v. 21; por nuestra parte advertimos que la idea central del v. 21 se repite en 16,3. Este versículo puede ser una inserción para enlazar dos grupos de sentencias en otro tiempo independientes (vv. 18-20 y 22-25). El Códice de Beza y otros manuscritos secundarios omiten «todas».

os. La tradición manuscrita se halla dividida entre una lectura con dativo y otra en que aparece *eis* con acusativo; la segunda está mejor atestiguada, por lo que el dativo podría ser una corrección de los copistas para mejorar el extraño uso de *eis* (que resulta inesperado; MTGS 256). Pero también es posible que, en cualquiera de las dos formas, el «os» haya sido añadido por los copistas.

por causa mía. Literalmente, «por causa de mi nombre». Barrett, 401, sugiere que esto significa simplemente «por causa de» Jesús, y cita el uso del hebreo *l*^{e}*šēmâ*, «por causa de». Parece, sin embargo, más verosímil que se trate de un juego de palabras sobre el tema joánico de Jesús como portador del nombre divino; cf. comentario. La expresión «por causa del [gran] nombre de Dios» aparece en el AT (1 Sm 12,22; 2 Cr 6,32; Jr 14,21) con el significado de por causa de lo que Dios es, a saber, su bondad, poder, fidelidad, etc. En los escritos joánicos hay otros ejemplos del uso de esta fórmula: 1 Jn 2,12: «Vuestros pecados han sido perdonados en virtud de su nombre»; Ap 2,3: «Conozco que tienes aguante y has sufrido por mi nombre.»

22. *Si yo no hubiera venido... no tendrían culpa.* Condición irreal expresada con tiempos diferentes. En vez de utilizar el imperfecto en ambas partes para expresar lo que podría ocurrir ahora, o el aoristo para expresar lo que hubiera podido ocurrir en el pasado, tenemos un aoristo en la prótasis (Jesús vino y habló) y un imperfecto en la apódosis (ellos eran y *siguen siendo* culpables). El mismo esquema hallamos en el v. 24.

y les hubiera hablado. En el v. 24 tenemos un paralelo: «Si yo no hubiera hecho obras.» Una vez más encontramos el tema joánico de la palabra y las obras como revelación; cf. 14,10. La comparación entre los vv. 22 y 24 no sugiere que aquí se consideran las obras más persuasivas que las palabras. La

combinación «venir y hablar» no implica una coordinación, como si se tratara de dos acciones iguales y separadas, sino que nos hallamos ante un caso de la tendencia semítica a coordinar lo que lógicamente implica una subordinación. Lagrange, 411, sugiere que el sentido es: «Si, habiendo venido, no hubiera hablado.»

no tendrían culpa. La culpa básica es negarse a creer en Jesús (16,9); el odio es la consecuencia necesaria de esa culpa, ya que los hombres han de decidirse a favor o en contra de Jesús.

ahora en cambio. Aquí *nyn,* «ahora», combinado con *de* no tiene un verdadero significado temporal; más bien quiere decir «en realidad». La misma expresión se repite en el v. 24.

23. *Odiarme.* Literalmente, «el que me odia, también odia a mi Padre». Fijándose en que los vv. 22 y 24 presentan una estructura paralela, Bultmann, 424 [1], sugiere que el v. 23, que rompe esa estructura, ha sido tomado de otro lugar e insertado aquí. Sin embargo, refiriendo el v. 23 a la sentencia del v. 22, como hacemos nosotros, hallamos que el último verso de los vv. 22-23 corresponde al último verso del v. 24.

24. *pero ahora han visto y a pesar de ello me han odiado a mí y a mi Padre.* Literalmente, «han visto y me han odiado a mí y a mi Padre». Bernard II, 495, insiste en que cada uno de los dos verbos rige los dos complementos, de forma que Juan dice en realidad: me han visto a mí y a mi Padre, y me han odiado a mí y a mi Padre. Pero, ¿afirmaría el Jesús joánico que los que son del mundo han visto a su Padre? (Algunos citan 14,9: «Quien me ve a mí está viendo al Padre»; pero estas palabras van dirigidas a los discípulos y presuponen la aceptación de Jesús en la fe.) El mundo ha visto a Jesús, pero no ha tenido la fe necesaria para ver al Padre en él. Pocos versículos más adelante (16,3) dirá Jesús de los hombres del mundo: «No nos reconocieron ni al Padre ni a mí.» Quizá hayamos de entender que «han visto» en el v. 24 se refiere a las obras que Jesús acaba de mencionar: «Han visto (las obras que yo realicé entre ellos) y con todo me han odiado a mí y a mi Padre.» La posibilidad de tal construcción es respaldada por BDF § 444[3]. El tiempo perfecto de «han odiado» insinúa que se trata de un odio permanente y deliberado.

25. *Así se cumple.* El griego dice simplemente *alla hina.* El *alla* resulta difícil de traducir; Bultmann, 424[8], indica que hemos de entender algo así como «El hecho de que hayan visto y a pesar de todo hayan odiado es casi increíble; sin embargo...». La frase con *hina* puede traducirse como una construcción con imperativo: «Sin embargo, cúmplase lo escrito en su Ley» (ZGB § 415). Pero lo más verosímil es que se trata de una sentencia elíptica (BDF § 448[7]), y que haya que suplir «esto ocurre»; cf. 9,3: «Más bien fue para que la obra de Dios se manifieste en él» (también 13,18).

en su Ley. Al igual que en 10,34 y 12,34, «Ley» se refiere a un conjunto más amplio que los cinco libros de Moisés, ya que la cita es de un salmo. En cuanto a la postura de Jesús, que parece desentenderse de la herencia judía, a juzgar por el uso de «su», cf. notas a 7,19 y 8,17. La idea es aquí que los mismos libros que «los judíos» reclaman como suyos les acusan. Freed, OTQ 94, dice que la fórmula empleada aquí para aducir la Escritura es la más larga que aparece en Juan y quizá en todo el NT.

"Me odiaron sin razón". En Sal 35,19 pide el salmista que Dios no dé alegría a «los que me han odiado sin razón»; en Sal 69,5(4) el salmista perseguido se lamenta de que sean más numerosos que los cabellos de su cabeza «los que me han odiado sin razón». En el hebreo y el griego de ambos pasajes hay una construcción con participio, mientras que Juan utiliza modos verbales finitos. (Es interesante también *Salmos de Salomón,* 7,1, donde el salmista pide a Dios que permanezca a su lado para que «no nos ataquen los que nos odian sin razón»; aquí el verbo va en modo finito. Cf. también Sal 119,161: «Los príncipes me persiguen sin razón.») J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (Londres 1963) 43, cita TalBab *Yoma,* 9b, donde Rabbi Johanan ben Torta indica como una de las causas de la destrucción del templo el haber prevalecido «el *odio sin razón*». Opina Jocz que este rabino, que vivió *ca.* 110 d. C., pudo haber experimentado el influjo de la tradición judeo-cristiana, y que se haría eco del versículo joánico que comentamos (ya que los cristianos explicaban la destrucción del templo como consecuencia del odio de los dirigentes judíos hacia Jesús, que les llevó a rechazarlo). Esta teoría va mucho más allá de lo que permiten los datos.

26. *que procede del Padre.* El verbo es aquí *ekporeuesthai,* mientras que en 16,27-28 usará Jesús *exerchesthai.* Esta descripción fue introducida en los credos del siglo IV para expresar que la tercera persona de la Santísima Trinidad procede del Padre. Muchos padres griegos opinaban que Juan se refería aquí a la procesión eterna, y Lagrange, 413, todavía se pronuncia a favor de esta interpretación. Sin embargo, a pesar de que el verbo va en presente, la procedencia está en paralelismo con «yo os enviaré» del verso siguiente y se refiere a la misión del Paráclito/Espíritu a los hombres (cf. nota a 16,28). El autor no especula acerca de la vida interior de Dios; su atención se centra en los discípulos que quedan en el mundo.

que yo os enviaré. Algunos manuscritos occidentales tienen el verbo en presente, tratando de armonizar este verbo con el del verso anterior («procede»). En 14,26 habló Jesús de que *el Padre* enviaría al Paráclito. Independientemente de que la distinta atribución del envío del Paráclito pueda ser reflejo de una diversidad de etapas en el desarrollo del pensamiento joánico, la divergencia no es realmente significativa en el plano teológico, ya que en el pensamiento joánico Jesús y el Padre son una misma cosa (10,30). «Son fór-

mulas distintas, no ideas distintas», dice Loisy, 427, «y no prueban que los pasajes en cuestión no se deban a la misma mano». Se insiste aquí en que *Jesús* envía al Paráclito porque el tema se refiere a Jesús y el mundo.

él será testigo. Ello implica decididamente el carácter personal del Espíritu.

27. *También vosotros.* A primera vista podría parecer que se trata de un testimonio complementario del que dará el Paráclito/Espíritu, pero, como indica Hoskyns, 481, la idea es aquí: «Más aún, seréis vosotros los que habréis de dar el testimonio (del Espíritu)». En los escritos joánicos hallamos una coordinación semejante en relación con el Espíritu: «Nos ha hecho participar de su Espíritu... y atestiguamos» (1 Jn 4,13-14; cf. también 3 Jn 12).

seréis testigos. Igual que en el v. 18, el verbo en presente puede ser indicativo o imperativo; no hay gran diferencia de sentido, porque se entiende que Jesús está describiendo el cometido de los discípulos una vez que hayan recibido el Espíritu. Pero Bernard II, 500, opina que el presente aplicado aquí a los discípulos está en contraste con el futuro que en el v. 26 se aplica al Espíritu: el ministerio de los apóstoles, consistente en dar testimonio, ya ha comenzado, mientras que la intervención del Espíritu está aún por producirse. Esta interpretación, sin embargo, no tiene en cuenta que el testimonio de los discípulos es simplemente la manifestación exterior del testimonio del Espíritu (cf. comentario). En el pensamiento joánico, lo mismo que en el de Lucas, los discípulos comienzan a dar testimonio después de la resurrección, una vez que han recibido el Espíritu; las palabras del pasaje que comentamos equivalen a las pronunciadas por Jesús *resucitado* en Lc 24,48: «Sois testigos de todas estas cosas.» Hch 1,8 ilustra cómo habrá de producirse este hecho: «Pero recibiréis una fuerza, el Espíritu que descenderá sobre vosotros, para ser testigos míos.»

habéis estado conmigo. Literalmente, «estáis»; se usa el presente con valor de perfecto (MTGS 62) porque se entiende que la acción se mantiene todavía. (Ello es cierto incluso si se estima que la afirmación se hace desde el punto de vista del evangelista: los cristianos siguen estando con Jesús por el hecho de que poseen el Paráclito, que es la presencia de Jesús.) En 14,9 se consideraba la relación desde el otro extremo: «Con tanto tiempo como llevo con vosotros...» Si combinamos la expresión «conmigo» de este versículo con el «al elegiros...» del v. 19, no estaremos muy lejos de la idea expresada en Mc 3,14: «Eligió doce para que estuvieran con él.»

desde el principio. Desde el ambiente de la Última Cena, el *ap' archēs* significa desde el principio del ministerio de Jesús, cuando los discípulos empezaron a seguirle; cf. nota a 16,4b. El tema de que los que estuvieron con Jesús desde el comienzo de su ministerio eran testigos privilegiados aparece tam-

bién en los escritos lucanos: Lc 1,2 habla de «los que fueron testigos oculares desde el principio»; Hch 1,21 especifica que el puesto de Judas había de ser ocupado por alguien «de entre los que nos acompañaron todo el tiempo que el Señor Jesús estuvo yendo y viniendo entre nosotros». Si consideramos la afirmación joánica desde el punto de vista temporal del evangelista, Hoskyns, 482, indica que puede referirse a los cristianos que se han mantenido fieles a Jesús *desde su conversión* (cf. «comienzo» en 1 Jn 2,13.14.24.etc.).

16,1. *Os dejo dicho esto.* Literalmente, «estas cosas»; se hace referencia al contenido de los vv. 18-27 y no simplemente a la promesa del Paráclito de los vv. 26-27. Sobre esta frase como un estribillo en el discurso final, cf. nota a 14,25.

para que no se venga abajo vuestra fe. Literalmente, «para que no os escandalicéis». Según Mt 26,31, las primeras palabras pronunciadas por Jesús, una vez que salió hacia el monte de los Olivos después de la cena, fueron: «Esta misma noche vais a fallar todos por causa mía.» En el pensamiento joánico, el escándalo es algo que hace tropezar a un discípulo y lo aleja de la compañía de Jesús. Pero si trasladamos la escena de la época del ministerio de Jesús al ambiente en que vive la Iglesia joánica, «escándalo» es lo que hace que alguien abandone la verdadera fe cristiana y se aparte de la comunidad. El mismo uso hallamos en los primeros escritos cristianos; por ejemplo, *Didaché* 16,5 distingue dos grupos en el juicio: los muchos que se «escandalizarán» y se perderán y los que se mantendrán en la fe.

2. *expulsar de las sinagogas.* Cf. nota a 9,22. Por el adjetivo *aposynagōgos* no es posible asegurar que Juan no se esté refiriendo a una sinagoga local. Pero a juzgar por el contexto total de la introducción de una maldición contra los judeo-cristianos en la plegaria sinagogal (vol. I, 93), por la condena joánica de «los judíos» y las referencias hostiles a distintas sinagogas en Ap 2,9; 3,9, hemos de juzgar que el evangelista se refiere a la sinagoga en general y lucha contra una política que estaba en vigor, por lo menos, en todas las sinagogas que él conocía.

Es más. Alla («pero») no se usa aquí en sentido adversativo; BDF § 448[6], indica que *alla* tiene la función de iniciar una precisión adicional en tono enfático, mientras que MTGS 330, sugiere el significado de «sí, ciertamente» (cf. Lc 12,7).

hora. No es seguro que aquí y en el v. 4a tengamos un juego de palabras con el simbolismo joánico de la «hora» de Jesús (pp. 1.631-34), si bien Hoskyns, 483, opina que «la hora», que trajo consigo el dolor de Jesús, se amplifica hasta abarcar también los sufrimientos de los discípulos. (Sin embargo, en el concepto joánico de «la hora», el dolor y la crucifixión se subordinan al retorno de Jesús a su Padre.)

sirven a Dios. Literalmente, «ofrecer *latreia* a Dios», expresión que suena redundante, pues *latreia* significa de por sí un servicio de culto a la divinidad. Al afirmar que la muerte inferida a los cristianos sería considerada un servicio a Dios, ¿se estará refiriendo Juan a las persecuciones romanas, que constituyen el trasfondo del Apocalipsis? Sabemos que poco después la gratitud de Trajano a los dioses por las victorias obtenidas sobre dacios y escitas le indujo a perseguir a los cristianos, que se negaban a reconocer a aquellos dioses. Sin embargo, en otros pasajes del NT (Rom 9,4; Heb 9,1.6) aparece el término *latreia* referido al culto judío. Por otra parte, en el v. 2 aparece esta muerte de los cristianos asociada a su expulsión de la sinagoga. En consecuencia, parece verosímil que el autor se refiera aquí a las persecuciones de los judíos más que a las de los romanos. ¿Daban muerte los judíos del siglo I a los cristianos (a los judeo-cristianos, no a los pagano-cristianos) pensando que de este modo servían a Dios? Lo cierto es que en los escritos cristianos aparece esta acusación. En los Hechos se habla de la responsabilidad de los judíos por la muerte de Esteban (7,58-60) y de Santiago, hermano de Juan (12,2-3). Josefo, *Ant.*, XX,9,1; 200, confirma este modo de actuar de las autoridades judías, y hace al sumo sacerdote Anano II responsable de la lapidación de Santiago, hermano de Jesús. La razón dada por Anano a los jueces del Sanedrín fue que Santiago había transgredido la ley. Pablo, que fue testigo de la lapidación de Esteban (Hch 8,1), dice que el motivo que tuvo para perseguir a la Iglesia con violencia fue el celo por las tradiciones de sus antepasados judíos (Gál 1, 13-14; también Hch 26,9). El escritor cristiano del siglo II Justino, nacido en Palestina, acusaba de este modo a sus oponentes judíos: «A pesar de que asesinasteis a Cristo, no os arrepentís; al contrario, nos odiáis y asesináis... tan pronto como obtenéis la autorización» (*Trifón*, CXXXIII,6; XCV,4). El *Martirio de Policarpo* (XIII,1) dice que «los judíos estaban extremadamente celosos *como es costumbre* entre ellos», preparando la hoguera para quemar al santo. Algunas de estas afirmaciones no pasan indudablemente de exageraciones polémicas, pero representan la prolongación de una postura a la que alude Juan. J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1968) 47ss, defiende convincentemente la tesis de que gran parte de la actividad hostil desarrollada contra Jesús en este evangelio (intentos de apresarle y darle muerte) refleja en realidad las acciones emprendidas contra los judeo-cristianos de la comunidad joánica por las autoridades de la sinagoga local, de forma que la situación predicha en este pasaje se habría producido realmente en tiempos de Juan. Se ha señalado el hecho de que en la literatura judía hay párrafos que *podrían* entenderse como ilustrativos de esta actitud de que habla Juan. Por ejemplo, en Mishna *Sanhedrin*, 9,6, se admite que en ciertos casos los «zelotas» pueden dar muerte a otras personas por motivos religiosos. En relación con Finés, que dio muerte a un israelita contaminado de idolatría, Midrash Rabbah, XXI,3 sobre Nm 25,13 precisa que «si un hombre derrama la sangre del malvado, es como si hubiera ofrecido un sacri-

ficio». (No hace falta decir que, por parte de los cristianos, hay pasajes de la literatura patrística que presentan el odio a los judíos como un deber para con Dios. Ninguna de las dos religiones puede pretender que no ha hecho sufrir a la otra en nombre del Dios al que ambas sirven. De hecho, y en el plano ético, teniendo en cuenta que el cristianismo profesa la obligación de amar a los enemigos, los cristianos se hacen especialmente culpables cuando emprenden una persecución de cualquier tipo. En el plano histórico, lo más lamentable es que los cristianos han detentado muchas veces un poder político que les ha permitido hacer infinitamente más daño a los judíos que al revés.) En cuanto al v. 2, Barrett, 404, ve aquí un ejemplo de la ironía joánica: los perseguidores piensan que hacen un servicio a Dios, mientras que la auténtica *latreia* es la que realizan los mártires cristianos. Pero no es seguro que fuera intención del autor hacer este juego irónico.

3. *Harán.* Unos pocos manuscritos entre las versiones lo ponen en presente. La VS^{sin} omite todo el versículo, quizá por ser repetitivo, ya que es un duplicado de 15,21.

[*con vosotros*]. El Códice Sinaítico y muchos entre los manuscritos occidentales lo incluyen. Es difícil decidir si es original o si se trata de una adición, imitando a 15,21 (cf. también «os dejo dicho esto» del v. 1; también 4a).

no nos han conocido. Aoristo de *ginōskein;* cf. el perfecto de *eidenai (oida)* en 15,21: «No reconocen al que me ha enviado.» (Cf. p. 1.626, *infra,* sobre estos dos verbos.) MTGS 71, lo cita como un ejemplo de aoristo de comienzo, con el significado de que empezaron a reconocer.

4a. *Pero.* Algunos manuscritos occidentales omiten el *alla* inicial; BDF § 448[3]. Esta omisión sugiere que los copistas encontraron dura la construcción con una adversativa; pero lo cierto es que la conjunción posee un matiz de resumen que cuadra aquí perfectamente.

os lo dejo dicho. Literalmente, «estas cosas»; cf. v. 1, *supra.*

[*su*] *hora.* Importantes manuscritos omiten el pronombre posesivo, pero ello podría ser debido a un deseo de amoldar la expresión al «la hora», más usual. Si bien cabe la posibilidad de entender «su» como referido a «estas cosas», lo más probable es que aluda a la hora de los perseguidores. En Lc 22,53 dice Jesús a los sumos sacerdotes y a los que han ido a prenderle en Getsemaní: «Ésta es vuestra hora.»

os acordéis de mi aviso. Literalmente, «recordad estas cosas: que os lo dije».

COMENTARIO GENERAL

La primera subdivisión de la segunda sección del último discurso (15,1-17) insistía en el amor de Jesús a sus discípulos. La segunda subdivisión (que también es toda ella un monólogo) insiste, por contraste, en el odio del mundo a los discípulos. Jesús ama a los suyos porque permanecen con él; el mundo los odia por la misma razón. Como muy bien dice Hoskyns, 479, «el odio implacable del mundo a los amigos de Jesús es el signo de la autenticidad de esa amistad». Ser de Jesús es no ser del mundo, y el mundo sólo puede amar a lo que es suyo. Aparte de esta relación con la primera subdivisión por vía de contraste, la segunda subdivisión repite en el v. 19 el tema de la elección de los discípulos por Jesús (que apareció ya en 15,16).

Veíamos allí que entre los investigadores hay acuerdo general en que 15,1-17 constituye una unidad o subdivisión. El acuerdo ya no es el mismo en cuanto al final de la subdivisión que comienza en 15,18. Algunos opinan que esta unidad termina dentro del cap. 15. Por ejemplo, Hoskyns y Filson lo sitúan en 15,25. Esta opinión tiene a su favor la inclusión existente entre 15,18 y 25; ambos versículos comparten el tema del odio a Jesús, mientras que la introducción del Paráclito en 15,26-27 parece indicar que el discurso adquiere un nuevo giro. Aceptamos que entre los vv. 25 y 26 hay una división menor, pero opinamos al mismo tiempo que no hay una separación tajante, pues, como veremos, el tema del Paráclito está íntimamente unido al de la resistencia al odio del mundo. Otro grupo de investigadores trata como una unidad 15,18-27 y colocan la división entre 15,27 y 16,1 (así Barrett y Strachan [15,17-27]). Pero la frase «os dejo dicho esto» de 16,1 implica que el discurso enlaza aquí con lo anterior, mientras que el motivo de la persecución de 16,1-4a es semejante al de 15,18-25 (como se advierte en el cuadro que va a continuación, ambos pasajes tienen paralelos en Mt 10,17-25). Opinamos que Maldonado tenía razón cuando afirmaba que había sido un error comenzar un nuevo capítulo en 16,1. (Schwank, *Da sie,* 299, sugiere que se inició aquí un nuevo capítulo porque, en virtud de una analogía con Mt 26,31 [cf. segunda nota a 16,1], se pensó que Jesús había llegado por fin al monte de los Olivos.)

Por otra parte, hay investigadores que prefieren poner la división más adelante aún, dentro del cap. 16 (Dodd sugiere 15,18-16,11; Loisy prefiere 15,18-16,15). Por nuestra parte, estamos más de acuerdo con Lagrange, Strathmann, Büchsel, Bultmann, van den Buss-

che y otros, que colocan el final de la subdivisión en la primera parte de 16,4. Aquí finaliza el tema de la persecución, mientras que la frase «os dejo dicho esto» de 16,4a parece una buena conclusión (lo mismo que en 16,33). Que 15,18-16,4a constituye una unidad se confirma por el hecho de que estos versículos tienen paralelos en Mt 10,17-25, mientras que 16,4b-33 es una unidad que viene a ser un duplicado de 13,31-14,31, primera sección del último discurso (cf. cuadro I en las pp. 904-908, *supra*).

Esta subdivisión es el equivalente joánico de la amenaza de persecución, que tan importante papel juega en el discurso escatológico de los sinópticos (Mc 13; Mt 24-25, además de 10,17-25; Lc 21). Es interesante advertir que tanto la tradición joánica como la sinóptica sitúan esta advertencia a continuación de las últimas palabras pronunciadas por Jesús. En el cuadro que ofrecemos más adelante resulta evidente que, si bien Juan tiene paralelos con Mc 13,9-13 y con Lc 21,12-17, los paralelos más estrictos se dan con Mt 10,17-25; 24,9-10. Numerosos críticos opinan que Mt 10,17-25 ha sido desplazado de un contexto original que estaba más cerca de 24,9-10, el lugar en que la semejanza de Mateo con Marcos y Lucas nos haría suponer que se encontraría este material. (Es interesante notar que, si Jn 15,18-16,4a presenta estos paralelos con Mateo, también Jn 16,33 parece hacerse eco del tema de la *thlipsis* o sufrimiento de Mt 24,9-10.) Las semejanzas existentes entre Juan y Mateo no son tales como para hacernos pensar que un evangelista copió al otro (cf. Dodd, *Tradición,* 407-13); en particular, si el cuarto evangelista copió a Mateo, se habría anticipado a la era de la crítica moderna al advertir que Mt 10,17-25 y 24,9-10 enlazan entre sí. Ambos evangelios han conservado independientemente una tradición primitiva. Juan, por su parte, se ha ceñido más que Mateo al material primitivo. (Este deseo de conservar el material íntegramente explicaría el hecho de que Juan incluya en 15,20 la frase «un siervo no es más que su amo», a pesar de que ya había sido consignada en 13,16.) Aunque este material ha sido reelaborado conforme a los esquemas característicos del pensamiento joánico, ningún otro pasaje del discurso se parece más al discurso sinóptico que Jn 15,18-16,4a.

Marcos y Lucas sitúan la advertencia sobre la persecución en el discurso escatológico, donde la persecución se trata como prólogo a los signos apocalípticos que indicarán la llegada del fin. Mateo, al trasladar este mismo material al cap. 10 y situarlo en el contexto de un discurso sobre la misión cristiana (cf. Mt 10,5), da la impresión de que las per-

secuciones serán el acompañamiento normal de la predicación cristiana en el mundo. Juan utiliza este material en la misma perspectiva que Mateo.

En esta subdivisión distinguiremos cuatro grupos de versículos. El primero (15,18-21) y el último (16,1-4a) tratan directamente del odio y de la persecución de que el mundo hará objeto a los discípulos. Ambos grupos relacionan ese odio con el hecho de que el mundo no ha conocido al Padre (15,21; 16,3). El segundo grupo (15,22-25) analiza la culpa y el pecado del mundo; el tercer grupo (15,26-27) trata del Paráclito que, como veremos en 16,8-11, es el que pone de manifiesto la culpa y el pecado del mundo. De todo esto se deduce que la subdivisión está estructurada conforme a un cierto movimiento quiástico.

CUADRO DE PARALELOS ENTRE JN 15,18-16,4a
Y EL DISCURSO ESCATOLÓGICO DE LOS SINÓPTICOS

Jn 15,18-16,4a	Mt 10,17-25; 24,9-10	Mc 13,9-13; Lc 21,12-17
15,18: «Cuando el mundo os odie... me ha odiado a mí antes que a vosotros.»	10,22: «Os odiarán por causa mía; también 24,9.	Mc 13,13; Lc 21,17: igual que Mateo.
20: «Un siervo no es más que su amo.»	10,24: «Un esclavo no es más que su amo.»	
20: «Os perseguirán.»	10,23: «Cuando os persigan»; cf. también 23,24.	Lc. 21,12: «Os perseguirán.»
21: «Os tratarán así por causa mía.»	Cf. primer paralelo, *supra.*	Cf. primer paralelo, *supra.*
26: «El Paráclito... será testigo en mi causa.»	10,20: «El Espíritu de vuestro Padre será quien hable por vuestro medio.»	Mc 13,11: «Será el Espíritu Santo (el que hable)»; cf. Lc 12,12.
27: «También vosotros seréis testigos.»	10,18: «Os conducirán ante gobernadores y reyes... así daréis testimonio.»	Mc 13,9; Lc 21,12-13: casi lo mismo que Mateo.
16,1: «Para que no se venga abajo vuestra fe.»	24,10: «Entonces fallarán muchos.»	
2: «Os van a expulsar de las sinagogas.»	10,17: «Os azotarán en las sinagogas.»	Mc 13,9: «Os llevarán a las sinagogas, os apalearán»; Lc 21,12: «Llevándoos a las sinagogas»; cf. también Lc 6,22.
2: «Os matarán.»	24,9: «Os matarán.»	Mc 13,12: «Los hijos denunciarán a los padres y los harán morir» (= Mt 10,21); Lc 21,16: «Os harán morir a algunos.»

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos 18-21:

El mundo odia y persigue a los discípulos

Juan deja en claro que el odio del mundo a los cristianos no es un fenómeno pasajero; el odio es tan esencial al mundo como el amor a los cristianos. El mundo se opone a Dios y a su revelación, y no tiene más remedio que odiar a quienes reconocen esa revelación en su Hijo. En una serie de cuatro sentencias condicionales se repite que el odio del mundo a los cristianos es básicamente un rechazo que se opone al mismo Jesús. El amor de Jesús ha hecho que el verdadero cristiano se parezca tanto al mismo Jesús que el mundo no tiene más remedio que tratar a los dos por igual. Recordemos que cuando el cuarto Evangelio recibió su forma definitiva, la persecución romana y la expulsión de las sinagogas, de que fueron víctimas los cristianos, eran ya un hecho consumado.

La idea del v. 18 aparece en otros pasajes de Juan. En 7,7 Jesús decía a sus parientes incrédulos, que le animaban a mostrar sus poderes milagrosos en Jerusalén: «El mundo no tiene motivos para aborreceros a vosotros; a mí sí me aborrece.» Implícitamente se afirma en estas palabras que el mundo odia a todos los que no son suyos. En 1 Jn 3,13 se afirma que ese odio se extiende también a los discípulos: «No os extrañéis, hermanos, si el mundo os odia.»

La separación existente entre el campo de Jesús y el del mundo, presupuesta en el v. 19, ya fue tajantemente señalada en 8,23, en palabras dirigidas a «los judíos»: «Vosotros sois de aquí abajo, yo soy de arriba. Vosotros pertenecéis al mundo éste, yo no pertenezco al mundo éste.» En cuanto a sus discípulos, en 15,16 había dicho Jesús: «No me elegisteis vosotros a mí, *fui* yo quien os elegí a vosotros.» Pero ahora el tema de la vocación de los discípulos reaparece bajo una forma nueva: Jesús los va a sacar del mundo, al menos en el sentido de que mientras permanezcan en el mundo no pertenecerán al mundo (17,15-16). Lo que se quiere decir aquí no es simplemente que los discípulos habrán de apartarse de los elementos de un mundo pagano y pecador (como en 1 Pe 4,3-4); el hecho de que hayan sido llamados significa más bien que habrán de ser portadores de la palabra de Dios y por ello permanecerán en oposición al mundo. Esta idea se reiterará en 17,14: «Yo les

he transmitido tu mensaje y el mundo les odia porque no le pertenecen [como yo tampoco pertenezco al mundo].» El mismo tema dualista aparece en 1 Jn 4,5-6: «Ellos pertenecen al mundo, por eso hablan el lenguaje del mundo y el mundo los escucha. Nosotros, en cambio, somos de Dios; quien conoce a Dios nos escucha a nosotros, quien no es de Dios no nos escucha.»

Los dos primeros hemistiquios del v. 20 expresan figuradamente la tesis de que los discípulos no tendrán mejor suerte que Jesús. A esto siguen dos sentencias condicionales. La primera corresponde al tema de la persecución en el discurso escatológico de los sinópticos; la segunda abarca un panorama más amplio, pues implica que la palabra de los discípulos tendrá la misma eficacia que la de Jesús. El «yo os elegí» del v. 19 (y del v. 16) tiene resonancias misioneras: la palabra de Jesús se comunicará en adelante a través de la predicación y la enseñanza de los discípulos. Los profetas del AT eran portadores de la palabra de Dios; como Yahvé dijo a Ezequiel, «No te escucharán a ti porque no me escucharán a mí» (Ez 3,7). Lo mismo ocurrirá en el caso de los discípulos. Hay un buen paralelo de esta idea en Mt 10,14 (el mismo discurso misionero en el que hemos encontrado antes paralelos del tema de la persecución); Jesús instruye a sus misioneros: «Si alguno no os recibe o no os escucha, al salir de su casa o del pueblo sacudíos el polvo de los pies.» Jesús amenaza a ese pueblo con el juicio; más adelante, en 10,40, dice: «El que os recibe a vosotros, me recibe a mí, y el que me recibe a mí recibe al que me ha enviado.» (Cf. p. 881, *supra,* sobre Jn 13,20, paralelo de Mt 10,40.)

El v. 21 resume el tema de la persecución y explica las causas de ésta. Juan utiliza una fórmula común, «por causa mía» (literalmente, «por causa de mi nombre» (ver paralelos sinópticos en el cuadro; 1 Pe 4,14; Hch 5,41), usada por los cristianos para referirse a los que sufrían persecución por confesar a Jesús. Los judíos estaban en contra del nombre de «Cristo», por el que los cristianos reconocían a Jesús como Mesías; los romanos sospechaban de la pretensión exclusivista de que Jesús era el «Señor» *o kyrios,* título del emperador (Domiciano). Pero en el pensamiento joánico, la expresión «por causa de mi nombre» significa algo más que esa profesión de fe en Jesús y nos lleva hasta la razón básica de que Jesús sea inaceptable para el mundo. Jesús es portador del nombre divino (cf. pp. 1.115-1.118, *infra*); el Padre se lo ha otorgado (17,11-12), y ello significa que Jesús es para los hombres la revelación hecha carne. Perseguir a los seguidores de Jesús a causa de

su nombre es tanto como rechazar la revelación de Dios en Jesús. Así se advierte claramente en el segundo verso del v. 21, que atribuye la persecución al desconocimiento del Padre que ha enviado a Jesús. En 8,19; 10,30; 12,44; 14,9 (cf. 1 Jn 2,23) había afirmado Jesús que sólo quienes le conocieran a él conocerían también al Padre. Aquí se invierte la proposición: el desconocimiento del Padre produce desconocimiento de Jesús. No resulta sorprendente esta inversión si recordamos que sólo pueden llegar a Jesús aquellos que le han sido confiados por el Padre (6,37.39); por consiguiente, antes de abrirse al Padre, el hombre debe realizar una cierta aproximación a Jesús. Esta apertura al Padre, demostrada en una vida honrada, es precisamente lo que le falta al mundo (3,19-20). Jesús, por tanto, extiende también al mundo la acusación ya lanzada contra «los judíos» (5,37; 7,28). La discusión mantenida con «los judíos» en 8,54-58 ilustra perfectamente la idea que aparece en 15,21. En 8,54-55 Jesús dice a «los judíos» que no conocen al Padre, al que llaman su Dios; luego, en el v. 57, pronuncia Jesús el nombre divino, diciendo *«yo soy»*, y por ello «los judíos» quieren apedrearle. Según 15,21, trataron de este modo a Jesús a causa de su nombre, con lo que demostraban no conocer al que había enviado a Jesús.

Versículos 22-25:

El pecado del mundo

La referencia del v. 21 al desconocimiento lleva al tema de la culpabilidad (el v. 21, en consecuencia, no sólo resume los vv. 18-20, sino que sirve de introducción a los vv. 22-25). Hay varios pasajes del NT en que se dice que los causantes de los sufrimientos de Jesús ignoraban lo que hacían (Lc 23,34; Hch 3,17). Pero cuando dice Jesús en Jn 15,21 y luego en 16,3 que quienes persiguen a sus discípulos no han conocido al Padre (ni al mismo Jesús), no hay indicio alguno de que tal desconocimiento disminuya la culpabilidad. Más bien parece que la ignorancia es ya en sí una culpa. Jesús se había acercado a aquellos hombres con palabras (v. 22) y con obras (v. 24), pero ellos se negaron a reconocerle, y esa negativa a creer es la raíz del pecado. Las palabras y las obras de Jesús son palabras y obras del Padre (5,36; 14,10), y por ello rechazar y odiar a Jesús es tanto como rechazar y odiar al Padre.

como se dice claramente en el v. 23. (Esta actitud se parece al respeto que Dios exige para el profeta semejante a Moisés en Dt 18,18-19: «Pondré mis palabras en su boca... Pediré cuentas a todo el que no escuche las palabras que él pronunciará en mi nombre.») Durante el ministerio hubo algunos que vieron los signos de Jesús y reaccionaron con entusiasmo, tomándolo como un taumaturgo, pero este conocimiento imperfecto abrió el camino a ulteriores progresos (4,46-54). Aquí, en cambio, habla Jesús de los que se negaron a dar siquiera este primer paso (cf. p. 1.654, *infra*). Son como «los judíos», que no reconocieron que el ciego había sido curado (9,18) y a los que Jesús dijo: «Si *fuerais* ciegos no tendríais pecado, pero como decís que veis, vuestro pecado sigue ahí» (9,41).

Para explicar esa incapacidad de creer recurre el autor joánico en 12,38-39 a la Escritura. Sucedió para que se cumplieran las palabras de Isaías que habían preanunciado aquella incredulidad. También en 15,25, para explicar el odio contra Jesús que brota de la incredulidad, el autor recurre a un salmo que habla del odio sin razón. Si bien son dos los salmos de los que pudo tomarse la cita (cf. nota), lo más verosímil es que se trate del Sal 69,5(4), ya que en otros pasajes de los evangelios se relaciona precisamente ese salmo con la pasión y muerte de Jesús (Sal 69,22 [21] en Jn 19,29 y Mc 15,36; Sal 69,10 [9] en Jn 2,17; también en Ap [3,5; 13,8; 16,1; 17,8] hay referencias frecuentes a Sal 69). Por otra parte, el contexto de Sal 69 va mejor con el sentido que Juan quiere dar a la cita.

Nótese que los vv. 22-25 desarrollan el tema de la persecución, pero de una manera típica de Juan, mientras que no hay paralelos de estos versículos en los pasajes del discurso escatológico de los sinópticos en que se trata el tema de la persecución. Representan una buena muestra del desarrollo que los autores joánicos dieron a los materiales tradicionales comunes a Juan y a los sinópticos al combinarlos con otros materiales peculiares de la tradición joánica.

Versículos 26-27:

El testimonio del Paráclito

Sobre el trasfondo de la acusación formulada por Jesús contra el mundo, cuya culpabilidad se evidencia en el odio que manifiesta con-

tra él, se introduce el tema del Paráclito como preparación para presentarle bajo unos rasgos acusadamente forenses en 16,8-11, donde el Paráclito tiene la misión de establecer la culpa y el pecado del mundo. El mundo ha rechazado la verdad de las palabras y de las obras de Jesús, y así lo demostrará el Espíritu de la verdad. El mundo perseguirá a los discípulos de Jesús a causa de su nombre; para contrarrestar esa persecución será enviado el Paráclito en nombre de Jesús (14,26). En esta persecución, el discípulo de Cristo no será una víctima pasiva; el Paráclito mora en él (14,17) y el testimonio del Paráclito contra el mundo se hará oír en la voz del discípulo. Este testimonio combativo hará que aumente la hostilidad por parte del mundo (16,1-4a). El pasaje sobre el Paráclito en 15,26-27 no sólo anticipa lo que va a seguir, sino que además hace referencia a lo ya dicho sobre Jesús, pues la venida del Paráclito aporta una explicación profunda de los motivos por los que el mundo tratará a los discípulos del mismo modo que trató a Jesús. El Paráclito significa la presencia de Jesús entre los hombres (Apén. V); al odiar a los discípulos, en los que mora el Paráclito, el mundo trata de asestar sus golpes a la presencia permanente de Jesús en la tierra. En virtud de la inhabitación del Paráclito, los discípulos representan a Jesús como opuesto al mundo.

Algunos investigadores, por ejemplo, Windisch, han afirmado que los pasajes sobre el Paráclito representan una adición extraña al discurso final; en particular se ha creído fácil demostrar que 15,26-27 es un pasaje interpolado. (Ya Maldonado reconoció que 16,1 enlaza más fácilmente con 15,25 que con 15,26-27.) Por otra parte, Barrett, 402, dice: «Todo el párrafo muestra señales tan fuertes de unidad que parece sumamente improbable que los versículos sobre el Paráclito hayan sido insertados en un material anteriormente redactado.» Por nuestra parte, sugerimos que este pasaje podría ser la clave para entender las razones de que el Paráclito llegara a desempeñar un papel tan importante en el discurso final joánico. Si aceptamos las pruebas aportadas por nuestro cuadro, en el sentido de que 15,18-16,4a contiene materiales tradicionales paralelos a los que actualmente aparecen en el discurso escatológico de los sinópticos, adquiere una gran importancia el hecho de que en Mt 10,20 (cf. Mc 13,11) haya una referencia al Espíritu del Padre que habla por boca de los discípulos. En el Apéndice V insistiremos en que la imagen del Paráclito que traza Juan no puede ser equiparada sin más con la que en general nos ofrece el NT: el Paráclito es el Espíritu bajo un aspecto particular; en la formación de este con-

cepto entran algunos elementos extraños que proceden, por ejemplo, de la angelología y el dualismo. Pero pudo ser precisamente esta mención del Espíritu en el contexto de la persecución inminente lo que pudo actuar como catalizador principal en el desarrollo de la idea joánica del Paráclito. Nótese que al Paráclito se da el título de «Espíritu de la verdad» en 15,26, el mismo título que en Qumrán se atribuye al jefe de las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal (cf. Apén. V). Por otra parte, la descripción del Paráclito tiene muchos más rasgos en común con la concepción del Espíritu en el discurso escatológico que con la que nos trazan otras descripciones sinópticas. El Paráclito es otorgado por el Padre (Jn 14,16); la mención sinóptica del Espíritu en la hora de la persecución aparece en un contexto en que Jesús promete que *se dará* a los discípulos lo que entonces hayan de decir (Mt 10,19-20; Mc 13,11). Indudablemente hemos de entender que el dador es Dios, ya que la pasiva se usa frecuentemente como una circunlocución para evitar el nombre divino. (Mt 10,20 lo confirma al hablar del «Espíritu de *vuestro Padre*». Es interesante el hecho de que Lucas [21,15] haga a Jesús el dador de «boca y sabiduría» en este momento de la persecución; también Juan alterna entre el Padre y Jesús como dadores del Paráclito.) Los sinópticos nos aclaran en qué consiste este don: «Porque no seréis vosotros los que habléis, será el Espíritu de vuestro Padre quien hable por vuestro medio» (Mt 10,20; Mc 13,11 dice «el Espíritu Santo»). El cometido de dar testimonio en tiempos de persecución y precisamente por boca de los discípulos es el que se atribuye al Paráclito en Jn 15,26-27. El paralelo lucano de esta sentencia de Mateo y Marcos no se encuentra en el discurso escatológico, sino en Lc 12,12: «El Espíritu os *enseñará* en aquella hora lo que tengáis que decir»; en Jn 14,26 leemos que el Paráclito «os enseñará todo». Por supuesto, los sinópticos presentan al Espíritu como defensor de los discípulos ante diversas autoridades, mientras que en Juan aparece el Paráclito como acusador del mundo. Pero esta diferencia forma parte de la nueva orientación joánica; no vicia las semejanzas, ni siquiera la del ambiente forense. Para concluir, pues, queda la posibilidad de que, al ser introducido en el contexto del discurso final el material tradicional que ahora se encuentra en 15,18-16,4a, relativo a la persecución, la descripción del Espíritu con funciones judiciarias actuara como catalizador que condicionó la descripción joánica del Paráclito, que de este modo pasó a las restantes secciones y subdivisiones del discurso final. Este proceso resultaría perfectamente plausible si es que ya existía

alguna mención del Espíritu en las formas más antiguas del discurso final; así parece sugerirlo la presencia de dos pasajes sobre el Paráclito en 13,31-14,31 y en 16,4b-33, los discursos duplicados que nos han servido de guía para conocer la forma original del último discurso. Esta (hipotética) mención original del Espíritu habría sido remodelada hasta obtener la actual descripción del Paráclito. Por consiguiente, a la cuestión de si los pasajes sobre el Paráclito formaban parte originalmente del último discurso es preciso dar una respuesta muy matizada.

Berrouard, *art. cit.*, ha defendido con argumentos convincentes que el testimonio del Paráclito (15,26) y el de los discípulos (v. 27) no son dos testimonios distintos. Ello concuerda con Mt 10,20, donde se dice que el Espíritu hablará por boca de los discípulos. La coordinación de los testimonios de que se habla en los vv. 26 y 27 se parece a lo que leemos en Hch 5,32: «Testigos de esto somos nosotros y el Espíritu Santo, que Dios da a los que le obedecen», si se interpreta este versículo a la luz de Hch 6,10: «No lograron hacer frente al Espíritu *con que* hablaba» (cf. también Hch 15,28: «Porque hemos decidido, el Espíritu Santo y nosotros...»). El Paráclito/Espíritu es invisible para el mundo (14,17), de manera que su testimonio sólo puede ser conocido a través del testimonio de los discípulos. Agustín lo entendió perfectamente: «Porque él hablará también hablaréis vosotros, él por su inspiración, vosotros por la palabra» (*In Jo.,* XCIII,1; PL 35,1864). El testimonio del Espíritu y el de los discípulos guardan entre sí una relación muy semejante a la que hay entre el testimonio del Padre y el del Hijo. En 8,18 decía Jesús: «Yo soy testigo en causa propia, pero el Padre que me envió es también testigo en mi causa»; sin embargo, la sentencia contenida en el versículo siguiente («Si supiérais quién soy yo, sabríais también quién es mi Padre») indica que en realidad se trata de un testimonio único, concretamente el del Padre manifestado a través de Jesús.

El último hemistiquio del v. 27 indica cuál será el tema del testimonio dado por el Espíritu a través de los discípulos, testigos únicos porque han permanecido con Jesús, cuya palabra ha de ser comunicada al mundo. Esto concuerda con lo que se nos dice del Paráclito en 14,26: «Os irá recordando todo lo que yo [mismo] os he dicho», y en 16,13-14: «No hablará en su nombre... Tomará de lo mío y os lo interpretará.» Por otra parte, esto concuerda también con otras referencias joánicas al testimonio de los discípulos en la época posterior a la resurrección; en 1 Jn 1,2 y 4,14, el tema del testimonio se combina con

la idea de haber visto «por nosotros mismos». Jesús es la revelación suprema de Dios a los hombres; no hay otro testimonio que dar al mundo sino el testimonio que dio Jesús. Todos los demás testimonios que dará el Paráclito a través de los discípulos se limitarán a interpretar aquel testimonio.

Versículos 16,1-4a:

La persecución de los discípulos

Reaparece aquí, a modo de inclusión, el tema de los vv. 18-21, pero ahora el autor dice claramente que el odio del mundo a los discípulos queda plasmado en la forma en que serán tratados por la Sinagoga (con lo que se condensan polémicamente sinagogas, prisiones, gobernadores y reyes que constituyen los perseguidores en los relatos sinópticos). Al dividir el material relativo a las persecuciones en dos partes, una de las cuales va al principio de la subdivisión y otra al final, es posible que el autor pretendiera desarrollar más sus ideas. El primer grupo de versículos (15,18-21) sigue a 15,1-17, un pasaje sobre el amor de Jesús a sus discípulos, de manera que el odio del mundo aparece en contraste con el amor cristiano. El segundo grupo (16,1-4a) sigue a la mención del Paráclito y se refiere a la forma específica de persecución que se adoptará para impedir que los cristianos den voz al testimonio del Paráclito.

Por dos veces (vv. 1 y 4a) explica Jesús en estos versículos finales las razones que tiene para hablar a los discípulos acerca de la persecución futura. Es para impedir que su fe se venga abajo («escándalo»; cf. nota). Este tema del escándalo aparece en las palabras pronunciadas por Jesús durante la Última Cena en Mc 14,27 (Mt 26,31) cuando predice que todos ellos fallarán («se escandalizarán») al verle perseguido. (Juan presenta aquí el tema del escándalo, pero el fallo de los discípulos no aparecerá hasta 16,32.) El temor del escándalo de los discípulos va en Juan más allá de su reacción ante la prisión de Jesús y abarca también su reacción desilusionada ante el hecho de las futuras persecuciones. Es posible que se produjera una tendencia a esperar una felicidad mesiánica después de la victoria de Jesús y que algunos empezaran a pensar que su fe era vana al encontrarse no en paz sino en guerra frente al mundo. Recordar que Jesús ya había predicho esta situación serviría

para eliminar el elemento de escándalo (cf. la psicología de 1 Pe 4,12). Sin embargo, aparte de este motivo de predecir y evitar así las consecuencias de este choque, el principal deseo del Jesús joánico es explicar claramente que el conflicto con el mundo es inevitable, ya que se debe a la lógica actitud del mundo frente a Dios.

Las palabras del v. 2 demuestran que el evangelista tenía una razón práctica para consignar por escrito estas palabras de Jesús, a saber: que la comunidad cristiana estaba en oposición a la Sinagoga (vol. I, 87-94). La caracterización como «sinagoga de Satanás» que aparece en Ap 2,9; 3,9 indica claramente que en el pensamiento joánico se identificaría la sinagoga con el mundo malvado y hostil. Juan no quiere decir que los cristianos serán azotados o golpeados en las sinagogas (a diferencia de Mc 13,9; Mt 10,17), sino que serán expulsados de las sinagogas; esto indica que la situación es la que corresponde a la década de los años 80 y 90, cuando se recurría a la excomunión de los judíos que confesaban a Jesús como Mesías. Cf. nota sobre la posibilidad de que los judíos condenaran a muerte a los judeo-cristianos, convencidos de que de ese modo servían a Dios. Lo más probable es que las predicciones de Jesús sobre las persecuciones que habrían de preceder a la victoria mesiánica definitiva se reinterpretaran en términos específicos de cada situación. Pablo, que hubo de padecer en más de una sinagoga, mantenía la esperanza de que Israel acabaría por salvarse (Rom 11,26); para Juan, por el contrario, la sinagoga representa al mundo que se opone al Padre: «No nos han reconocido ni al Padre ni a mí» (16,3). Una vez más hemos de recordar al lector, como hacíamos ya en el vol. I, 671, que la actitud joánica con respecto a la sinagoga ha de ser valorada a la luz del contexto polémico de su época.

Ya hemos señalado las semejanzas existentes entre 16,3 y 15,21. Una vez separado en dos grupos el material relativo a la persecución, uno al principio y otro al final de la subdivisión, es posible que el autor deseara insistir en la causa de aquella persecución. Tal como ahora se encuentra, el v. 3 casi constituye un paréntesis que interrumpe la ilación de las ideas entre los vv. 2 y 4.

El v. 4a repite en tono ligeramente más positivo lo que ya se dijo en el v. 1. La manera de expresarse, «para que cuando llegue [su] hora os acordéis de mi aviso» encaja perfectamente a continuación del tema del Paráclito en 15,26-27, ya que una de las funciones del Paráclito consistirá en recordar a los discípulos todo lo que Jesús les ha dicho (14,26). Ciertamente, en la mente del autor, la aplicación de las sen-

tencias tradicionales de Jesús sobre la persecución al enfrentamiento polémico entre Iglesia y Sinagoga que se produjo a finales de siglo es obra del Paráclito, ya que el Espíritu recuerda de manera viva y adapta la tradición de las palabras de Jesús a cada contexto existencial. En su «os lo dejo dicho» Jesús habla de nuevo a cada generación a través del Paráclito, que es ahora su presencia misma en medio de los hombres.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se halla incluida en la referente al cap. 16, al final del apartado 56.]

55. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

SEGUNDA SECCIÓN (TERCERA SUBDIVISIÓN)

Primera unidad (16,4b-15)

Partida de Jesús y venida del Paráclito

16 4b «Esto no os lo dije desde el principio
porque estaba con vosotros,
5 pero ahora ya me vuelvo con el que me envió.
No me preguntáis ninguno: "¿A dónde vas?"
6 Eso sí, porque os he dicho esto
la tristeza os abruma.
7 Y, sin embargo, es verdad lo que os digo,
os conviene que yo me vaya,
porque, si no me voy,
no vendrá nunca el Paráclito;
en cambio, si me voy,
os lo enviaré.
8 y cuando venga él,
le probará al mundo
que hay culpa, justicia y sentencia.
9 Primero, culpa,
porque no creen en mí.
10 Luego, justicia,
y la prueba es que me voy con el Padre
y ya no me veréis más.
11 Por último, sentencia,
porque el Príncipe de este mundo ha sido condenado.
12 Mucho me queda por deciros,
pero no podéis con tanto ahora.
13 Cuando él venga, sin embargo,

por ser el Espíritu de la Verdad,
os irá guiando en la verdad toda.
Porque no hablará en su nombre,
sino que comunicará lo que le digan
y os interpretará lo que vaya viniendo.
14 Él me glorificará,
porque tomará de lo mío
y os lo interpretará.
15 Todo lo del Padre es también mío,
por eso digo:
"Toma de lo mío
y os lo interpretará".»

NOTAS

16,4b. *Esto no os lo dije.* Literalmente, «estas cosas», a saber, que la persecución es inevitable mientras estén en el mundo, como se acaba de decir en 15,18-16,4a. Jesús hizo una alusión simbólica en 12,24-26 a la necesidad del dolor y la muerte, pero aquel pasaje se situaba aún en el ambiente de «la hora» (12,23). También en los sinópticos se tiende a consignar la amenaza de la futura persecución en las postrimerías de la vida de Jesús, por ejemplo, en el discurso escatológico. No podemos atenernos muchas veces a la cronología de las sentencias en los evangelios, pero en este caso parece que podemos hacerlo plausiblemente.

desde el principio. Ex archēs, que aparece también en 6,64; al igual que el *ap' archēs* de 15,27, significa desde el principio del ministerio.

porque estaba con vosotros. Una razón lógica para no hablar de persecuciones al principio (Juan supone que Jesús las tenía previstas desde el principio) podría haber sido el deseo de no atemorizar a los discípulos antes de que empezaran a entender y a creer. Pero no es ésta la razón que Jesús ofrece. Quizá la idea pueda ser que mientras estuvo con ellos, cualquier persecución que hubiera podido producirse habría ido dirigida contra Jesús. Sólo cuando él haya marchado se planteará el problema a los discípulos, que pasarán a ser los principales portavoces de la palabra de Dios.

5. *pero ahora.* Cuando ha llegado «la hora», en contraste con «el principio».

ya me vuelvo al que me envió. En 7,33 decía Jesús a la multitud: «Poco tiempo voy a estar con vosotros, porque me vuelvo [*hypagein*] al que me envió.» Nótese cómo el tema del retorno al Padre domina por completo la

actitud de Jesús ante la muerte. El tema de la partida de Jesús aparece con frecuencia a lo largo del cap. 14, expresado en diversas fórmulas (nota a 14,2). Lo mismo puede decirse a propósito del cap. 16: en los vv. 5 y 10, «me vuelvo» y «me voy» es *hypagein* (también en 13,33.36; 14,4.5.28); en el v. 7, «irse» se expresa las dos veces mediante *aperchesthai*, mientras que «me voy» (en el quinto hemistiquio) es *poreuesthai* (también en 14,2.3.12.28).

6. esto. Literalmente, «estas cosas».

la tristeza os abruma. Literalmente, «la tristeza ha llenado vuestro corazón»; sobre «corazón» en singular, cf. nota a 14,1. El tema de la tristeza *(lypē)* adquiere gran relieve en este capítulo; reaparece en los vv. 20, 21 y 22. En el cap. 14 va implícito en el v. 1: «No estéis agitados». La versión gótica traduce «lleno de tristeza» por «transido de tristeza» (cf. 12,40).

7. *es verdad lo que os digo.* Jesús utilizó esta expresión en 8,45-46 dirigiéndose a «los judíos» (cf. el tono de seguridad de Rom 9,1; 1 Tim 2,7). ¿Se trata simplemente de una seguridad o no tendrá aquí «verdad» su especial connotación joánica de revelación divina? Lo que sigue en este capítulo forma parte de lo que Jesús ha venido a revelar.

os conviene. Esta misma expresión apareció en 11,50 («conviene»se repetirá en 18,14), y también allí se relacionaba con la muerte de Jesús.

no vendrá nunca. La negativa tiene aquí un tono enfático (*ou mē* con subjuntivo). *Puede* que la negativa más suave (*ou* con futuro) que aparece en la tradición bizantina tenga el valor de una modificación teológica; cf. nota a 7,39: «Aún no había Espíritu.»

si me voy. Esta última condición es omitida en su totalidad en P^{66*} por homeoteleuton.

os lo enviaré. Aquí, como en 15,26, es Jesús el que envía el Paráclito. En 14,26 lo envía el Padre.

8. *le probará... que hay culpa.* Se ha discutido mucho la posible significación de *elenchein peri* (Barrett, 406; De la Potterie, *Le paraclet,* 51-52). Nosotros trataremos de dar una interpretación que convenga a las tres frases que aparecen regidas por el mismo verbo en este versículo, si bien otros autores han trabajado con la posibilidad de que el sentido varíe de una a otra frase (cf. A. H. Stanton, ET 33 [1921-22] 278-79). El verbo significa a la vez «sacar a relucir, exponer» y «convencer a alguien de algo» (también «corregir, castigar», pero este significado no encajaría aquí). Barrett prefire el segundo significado por analogía con 8,46, donde Jesús desafía a «los judíos» a que le convenzan de pecado. Pero si examinamos los tres elementos regidos por la preposición *peri* en 16,8, nos encontramos con que «convencer de» encaja solamente con el primer elemento, precisamente porque de lo que se trata es

del pecado *del mundo.* Pero «convencer de» resulta menos apropiado en el caso del segundo y tercer elemento, ya que no se trata de la justicia ni de la sentencia del mundo. La idea es ahora que, en una inversión del juicio de Jesús, el mundo es hallado culpable de *pecado* por no haber reconocido la *justicia* de Dios en Jesús glorificado, y ello mismo constituye una *sentencia* contra el príncipe de este mundo, que acusó a Jesús y lo llevó a la muerte. En consecuencia, «convencer al mundo de justicia y de sentencia» no es una traducción satisfactoria. Parece que una traducción en que se destaque la idea de poner de manifiesto la culpa del mundo en relación con los tres elementos tiene mayores posibilidades de captar la amplitud de esta idea. (El *Testamento de Judá,* 20,5, ofrece un interesante paralelo: «El espíritu de la verdad acusará a todos», pero aquí el verbo es *katēgorein.*) En el uso de *elenchein peri* y de la coordinación *men... de... de* para trabar el esquema de los vv. 9, 10 y 11, respectivamente, Juan hace gala de una elegancia de estilo casi clásica. Merece notarse la «capciosa» paráfrasis de NEB: «demostrará dónde están la culpa, el derecho y la justicia». Bultmann piensa que en la fuente del Discurso de Revelación, el v. 8, con su lenguaje jurídico, seguía directamente a 15,26, de forma que la prueba aportada para demostrar la culpabilidad del mundo constituye el testimonio del Paráclito en favor de Jesús. Esta interpretación del sentido es correcta independientemente de que se acepte o se rechace la secuencia propuesta.

culpa. Los tres sustantivos, «culpa», «justicia» y «sentencia», van sin artículo; el evangelista se refiere a ideas básicas más que a casos concretos. Este efecto queda realzado por la ausencia de cualquier genitivo aclaratorio («pecado del mundo»; «justicia de Dios en Jesús»; «sentencia del príncipe de este mundo»; en la VS^{sin} hay un intento de suplirlos, a base de los datos aportados por los vv. 9, 10 y 11). De lo que se trata no es ante todo de saber quién ha pecado, sino en qué consiste ese pecado (Bultmann, 434).

justicia. La palabra *dikaiosynē,* tan importante en las cartas paulinas, aparece, dentro de los escritos joánicos, sólo en estos versículos. Sabido es que, en relación con el NT en general, se plantea el problema de cuál puede ser su mejor traducción, «justicia» o «rectitud»; pero en este pasaje parece que lo más adecuado es «justicia», dado el ambiente judicial que aquí prevalece. El término posee, ciertamente, un alcance que desborda los límites de lo estrictamente jurídico; la «justicia de Dios» en particular incorpora también los matices de santidad y majestad divinas. El Papiro Bodmer III, versión bohaírica de Juan fechada en el siglo IV y recientemente descubierta, dice «verdad» en lugar de «justicia». E. Massaux, NTS 5 (1958-59) 211, sugiere que puede tratarse de una lectura gnóstica, ya que en el pensamiento gnóstico se considera más importante la verdad que la justicia.

sentencia. Krisis, aquí con matiz condenatorio, como vemos por el v. 11. Cf. nota a 3,17, «juzgar» con valor de «condenar»

9. *Primero.* Traducimos la construcción con *men... de... de* de los vv. 9, 10 y 11 por «primero luego... por último».

porque. Así puede traducirse el *hoti* (Barrett, 406), con valor causal, pero sin excluir el matiz explicativo (Bultmann, 434[3]).

no creen mí. El presente indica una incredulidad prolongada. Unos pocos manuscritos griegos y la Vg. leen un aoristo, que indicaría la decisión de no creer tomada de una vez para siempre. Ya en 15,22 se aludió a la obcecación de esta incredulidad.

10. *justicia, y la prueba es que me voy con el Padre.* En otros pasajes del NT se dice que Jesús es justo en el sentido de que es moralmente virtuoso (1 Jn 2,1.29; 3,7), pero aquí lo es en el sentido de que ha sido reconocido como tal en un proceso (cf. Dt 25,1, en que los jueces vindican al *ṣaddîq*). Jesús vive en la presencia del Padre y por ello participa de la justicia de Dios, ante el que nada injusto puede subsistir.

el Padre. La tradición bizantina dice «mi Padre».

ya no me veréis más. Se usa el presente de *theōrein.* En 14,19 dijo Jesús: «De aquí a poco el mundo no me verá más; vosotros sí me veréis [*theorein*]». Anteriormente (cf. pp. 973-76, *supra*) sugeríamos que 14,19 podría referirse originalmente a las apariciones después de la resurrección, pero que esta sentencia pudo ser reinterpretada en los círculos joánicos en un sentido que aludiría a la presencia permanente y no corpórea de Jesús resucitado, en especial a través del Paráclito. El versículo que comentamos no necesita ser reinterpretado; se refiere directamente al período en que la presencia de Jesús entre los discípulos a través del Paráclito ya no es visible.

11. *ha sido condenado. Krinein;* cf. *krisis* en el v. 8. La idea de que con la muerte misma de Jesús toca a su término el dominio de Satanás parece haber estado muy difundida en los tiempos del NT. Heb 2,14 dice que la muerte de Jesús anula el poder de la muerte (un poder relacionado con el diablo). El final de Marcos en manuscritos independientes dice: «Ha sido alcanzado el límite de los años de la autoridad de Satanás.» Pero 1 Juan plantea una dificultad: mientras que se alaba a los cristianos por haber vencido al Malo (2,13) y se afirma que pasa este mundo (2,17), se dice al mismo tiempo que todo este mundo está en poder del Malo (5,19). Por consiguiente, a pesar de su derrota, el príncipe de este mundo mantiene su poder sobre sus dominios (cf. Ef 2,2; 6,12). Podríamos reflexionar también acerca de Ap 20,2-3, donde el diablo o Satanás queda atado durante mil años antes de ser soltado sobre el mundo una vez más. Queda claro, sin embargo, que Satanás ya no tiene poder alguno sobre el creyente.

12. *Mucho.* Literalmente, «todavía muchas cosas»; el «todavía» es omitido por Taciano, VS^{sin} y algunos Padres.

no podéis con tanto. Literalmente, «soportar». Barrett, 407, observa que el uso de *bastazein* en griego con este significado es muy frecuente y que podría reflejar una idea semítica (hebreo *nāśā'* o rabínico *sābal*). La intención básica es decir que ahora no son capaces de entender, pero añadiendo el matiz de «soportar», ya que en todo ello va implícito el tema de la persecución.

ahora. Lo omiten el Códice Sinaítico y algunos testimonios menores de las versiones. SB sugiere que el original de este versículo quizá tuviera una forma más breve: «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con ello.»

13. *el Espíritu de la Verdad.* Este título apareció ya en el primer pasaje sobre el Paráclito (14,17), así como en 15,26. Bultmann lo considera adición del evangelista al material tomado de la fuente del Discurso de Revelación. Cf. Apén. V.

os irá guiando. El verbo *hodēgein* está relacionado con *hodos* «camino» (14,6: «Yo soy el camino»); el mismo verbo se usa en Ap 7,17 para describir cómo el Cordero conduce a los santos hacia el agua viva. Algunos Padres griegos (Cirilo de Jerusalén, Eusebio) leen aquí otro verbo, concretamente, *diēgeisthai,* «explicar», y es posible que este mismo verbo haya dado origen a la traducción de la Vg.: «os enseñará», con lo que el segundo pasaje sobre el Paráclito en el cap. 16 viene a ser un eco del segundo pasaje sobre el Paráclito en el cap. 14 (v. 26: «os enseñará todo»). Los testimonios textuales están divididos aproximadamente por igual en cuanto a la preposición que debe leerse con *hodēgein.* El Vaticano y el Alejandrino dicen *eis,* «hacia», mientras que el Sinaítico, Beza y la VL dicen *en,* «en». Entre los comentaristas modernos, Westcott, Lagrange, Bernard, Bultmann, Braun, Leal y Mollat prefieren *eis,* mientras que Barrett, Dodd, Grundmann y Michaelis se deciden a favor de *en.* Algunos ponen reparos a *eis* sobre la base de que la verdad no es el objeto de la orientación que ejercerá el Paráclito, ya que esa misma orientación es verdad, y en consecuencia prefieren *en,* lo que indicaría que la verdad es la esfera de la actividad del Paráclito. Sin embargo, De la Potterie, *Le paraclet,* 45[1], responde que *eis* posee un significado más amplio que la mera orientación, pues también puede significar que el movimiento terminará en el interior del ámbito hacia el que va dirigido, por lo cual puede expresar adecuadamente la forma en que la orientación ejercida por el Paráclito se relaciona con la verdad. Es posible que con todo esto se atribuya una importancia excesiva a los matices que expresan las distintas preposiciones, cuando la realidad es que éstas se utilizaban con una gran vaguedad en aquella época. (BDF § 218; De la Potterie, sin embargo, no está de acuerdo.)

en la verdad toda. «Toda» es omitido en el Sinaítico y la versión bohaírica; en otros manuscritos varía su posición.

Porque. Esta conjunción demuestra que la función orientadora del Paráclito está relacionada con su cometido de hablar según lo que le haya sido comunicado por Jesús.

no hablará en su nombre. Esto mismo se había dicho antes del Hijo (12,49; 14,10).

sino que comunicará lo que le digan. Los códices Vaticano y de Beza (una combinación muy fuerte) tienen «digan» (literalmente, «lo que oiga») en futuro; el Sinaítico tiene presente; la tradición bizantina, por deseo de mejorar la frase gramaticalmente, tiene subjuntivo con *an* («cuanto oiga»). Resulta difícil elegir entre el presente y el futuro. La tesis de que el presente se debe a una adaptación a la teología trinitaria (el Espíritu continúa escuchando) es dudosa. En otros pasajes se describe la acción del Espíritu tanto en tiempo futuro («enseñará» en 14,26; «probará» en 16,8; «irá guiando» en 16,13) como en presente (con frecuencia proléptico: «vive» y «está» en 14,17; cf. nota correspondiente). Adviértase la variación, que no supone diferencia de sentido, entre «tomará» y «toma» en una misma sentencia que se consigna en los vv. 14 y 15, *infra.* El principio de preferir la lectura más difícil nos inclinaría a aceptar aquí el presente, ya que todos los verbos del contexto inmediato van en futuro y un copista no dejaría de sentir la tentación de armonizar este verbo con los demás. En cualquier caso, nótese que el tiempo usado para hablar del Paráclito es distinto del aoristo utilizado para hablar de Jesús en 8,26: «Pero lo único que yo le digo al mundo es lo que me ha dicho él» (también 12,49). Westcott, 230, afirma que la diferencia de tiempos implica que el mensaje que el Hijo había de comunicar era un mensaje completo y definitivo, mientras que el del Paráclito es continuo y se prolonga en el tiempo. Dudamos de la validez de esta distinción; si tenemos en cuenta que Juan ve el mensaje del Paráclito como un mensaje de Jesús, el mensaje del Paráclito tendrá la misma cualidad de ser completo. (Por otra parte, también se usan verbos en presente para hablar de lo que Jesús recibe del Padre en 5,19; 7,17; 14,10.) Si existe alguna tensión entre el carácter completo del mensaje y la necesidad de su aplicación continuada, esa tensión se dará tanto en la obra de Jesús como en la del Paráclito, ya que ambos tienen la misma misión revelatoria. Para concluir, nótese que Juan no especifica de quién oye el Paráclito lo que ha de decir. Pero no dejaría de tener sentido la pregunta acerca de si el Paráclito oye del Padre o de Jesús lo que ha de decir. Si lo que aquí va implícito es que lo oye de Jesús (cf. v. 14), hay que tener en cuenta que todo lo que dice Jesús se lo ha oído al Padre (v. 15).

interpretará. El verbo *anangellein,* «anunciar, declarar, revelar», aparece tres veces en los vv. 13-15. P. Joüon, RSR 28 (1938) 234-35, encuentra que el significado clásico de este verbo es el que mejor encaja en las seis veces que se usa en la literatura joánica, concretamente «decir de nuevo lo que ya ha sido

dicho»; la única excepción posible es Jn 4,25. En esta interpretación, el prefijo *ana-* tiene el valor del castellano «re-»: «re-anunciar», «re-petir». Si nos servimos del uso que hacen los LXX de *anangellein* para averiguar el significado que tiene en Juan, los resultados son en parte similares. Este verbo es muy frecuente en Isaías (cincuenta y siete veces; cf. F. W. Young, *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel:* ZNW 46 [1955] 224-26). Se advierte en Isaías que declarar las cosas futuras es un privilegio de Yahvé que no poseen los dioses falsos (48,14). Una expresión casi idéntica a la utilizada por Juan aparece en los LXX en Is 44,7, donde Yahvé desafía a quienquiera que sea a que anuncie el futuro (cf. también 42,9; 46,10). En 45,19 aparece Yahvé declarando la verdad, una expresión en que se combinan las dos misiones del Paráclito según Jn 16,13. En consecuencia, la afirmación de que el Paráclito interpretará a los discípulos las cosas que han de suceder concuerda perfectamente con la afirmación de que el Paráclito es enviado por el Padre, pues de este modo se dice que el Paráclito cumple una misión que compete únicamente a Dios. De la Potterie, *Le paraclet,* 46, ha hecho un estudio de *anangellein* en la literatura apocalíptica, por ejemplo, en la versión de Dn 2,2.4.7.9, etc., según Teodoción. El verbo se usa para describir la interpretación de unos misterios *ya comunicados* en sueños o en visiones. La interpretación aclaratoria se refiere al futuro y trata de encontrar un significado más profundo en cosas que ya han sucedido (véase la misma idea en Hch 20,27). Nótese que los términos emparentados con este verbo, como *apangellein* («proclamar» en 1 Jn 1,2.3) y *angelia* («mensaje» en 1 Jn 1,5; 3,11) implican claramente una interpretación de lo que ya ha sido revelado en Jesucristo.

14. *Él me glorificará.* Hay un pasaje del *Evangelio de la Verdad* (cf. vol. I, 66) que presenta cierta semejanza con éste: «Su espíritu se regocija dentro de él y lo glorifica en lo que ha llegado a ser» (43,17-18). Sin embargo, puede que el documento gnóstico hable del yo íntimo del creyente y no del Espíritu Santo; así K. Grobel, *The Gospel of Truth* (Nashville 1960) 201.

de lo mío. Se ha sugerido que Juan desea subrayar el partitivo en el sentido de que la plenitud de la verdad divina implícita en Jesús no se revelará a los hombres y que el Paráclito elegirá únicamente lo que resulte apropiado. El universalismo de 14,26 («os enseñará todo y os irá recordando todo lo que yo os he dicho») y de 16,13 («la verdad toda») hace inverosímil esta sugerencia.

15. Todo este versículo está omitido en P^{66*} por homeoteleuton (los vv. 14 y 15 tienen el mismo final).

Todo lo del Padre es también mío. Se han utilizado estas palabras en la teología trinitaria para demostrar que el Hijo tiene la misma naturaleza que el Padre, pero Juan piensa en la revelación que ha de comunicarse a los hombres.

por eso. A veces resulta difícil establecer si la expresión *dia touto,* «por eso», se refiere a lo que precede o a lo que sigue; aquí se refiere claramente a lo que precede.

Toma. Los mejores manuscritos tienen en este caso un presente, que contrasta con el futuro del v. 14. Los manuscritos que tienen un futuro en el v. 15 han intentado armonizarlo con el v. 14. No hay al parecer diferencia alguna de significado en este cambio de tiempos.

COMENTARIO

Parece que el v. 4b se ha construido como una transición entre dos subdivisiones del discurso final: el material sobre la persecución originalmente independiente y que ahora aparece en 15,18-16, 4a y el material de 16,5-33, que, como vimos en el cuadro I (pp. 904-908, *supra),* muestra un paralelismo muy acusado con 13,31-14,31. Hemos dividido 13,31-14,31 (primera sección) en una introducción y tres unidades. La cesura que suponemos en 16,4b-33 resulta más problemática, ya que aquí el material está menos organizado que en la primera sección. Teniendo en cuenta que los pasajes sobre el Paráclito finalizan en 16,15, la mayor parte de los investigadores (Loisy, Buchsel, Hoskyns, Strathmann, Barrett, Dodd) encuentra lógico reconocer la existencia de un corte entre los vv. 15 y 16. Bultmann introduce una nueva división entre los vv. 11 y 12. Esta segunda división tiene la ventaja de unir el segundo pasaje sobre el Paráclito en el cap. 16 (vv. 13-15) con otro pasaje en que se dice que los discípulos verán de nuevo a Jesús (vv. 16-22) y otro en que se menciona al Padre (vv. 23-28). De este modo resulta que en 16,12-28 hay un triple motivo que corresponde a la segunda unidad de la primera división (14,15-24), que hablaba de la venida del Paráclito y de la inhabitación de Jesús y del Padre en los hombres. Pero esta semejanza resulta artificial, ya que en el cap. 16 no hay ninguna alusión a la inhabitación del Padre. Los paralelos entre 16,4b-33 y la primera sección han de buscarse en el material del discurso más bien que en su construcción.

Por conveniencia, pues, trataremos 16,4b-15 como una unidad. Dentro de ella distinguiremos tres grupos de versículos: un pasaje introductorio en los vv. 5-7 (referente a la partida de Jesús y la tristeza de los discípulos) que lleva a los dos pasajes sobre el Paráclito de los vv. 8-11 y 13-15 respectivamente. Hablamos de *dos* pasajes sobre el Pará-

clito aunque están colocados mucho más cerca uno de otro que los otros tres pasajes sobre el Paráclito en el discurso final; aparte de que no resulta inverosímil que el autor, al insertar como elemento de transición el v. 12, intentara que los vv. 8-15 se leyeran como un único pasaje sobre el Paráclito.

Versículos 5-7: partida de Jesús y tristeza de los discípulos

Desde el cap. 14 no se había vuelto a tratar el tema de la inminente partida de Jesús; su reaparición en los vv. 4b-5 demuestra que una vez más nos encontramos con materiales que encajan perfectamente en el contexto del discurso final. Los versículos iniciales de esta subdivisión tienen paralelos en la primera unidad del cap. 14. Ya indicábamos al estudiar 14,1 cómo la tristeza que abrumaba el corazón de los discípulos era algo más que el sentimiento ante la partida de Jesús, pues reflejaba la lucha dualista entre Jesús y el príncipe de este mundo. Así se advierte aún con mayor claridad en 16,6, si reflexionamos sobre el hecho de que la tristeza de los discípulos sigue a la terrible descripción que Jesús hace de las persecuciones que habrán de padecer en el mundo.

Esta tristeza es tan profunda que ninguno de los discípulos pregunta a Jesús: «¿A dónde vas?» (v. 5.). Nos hallamos aquí ante una famosa dificultad del discurso final, pues los discípulos han formulado varias preguntas acerca del lugar al que marcha Jesús, concretamente Simón Pedro (13,36) y Tomás (14,5). Ya nos hemos referido a algunas teorías que, mediante diversas reordenaciones del texto, tratan de resolver el problema colocando 16,5 delante de los otros dos pasajes (cf. pp. 895-97, *supra*). Otros, como Wellhausen, ven aquí una contradicción y una prueba de que las distintas partes de que se compone el discurso final no pertenecen a la misma mano. No faltan tampoco quienes traten de suprimir la aparente contradicción. Barrett, 405, insiste en la importancia del presente en 16,5: los discípulos están tan tristes que, aunque antes han preguntado a dónde marcha Jesús, *ahora* ninguno se atreve a hacerlo. Lagrange, 417-18, adopta una postura semejante: *ya no* preguntan nada, y Schwank, *Es ist gut,* 341, remite a Am 6,10 como prueba de que en el esquema lingüístico hebreo no siempre hay una clara distinción entre «no» y «ya no». Es posible que esta

última explicación sirva para aclarar el sentido del pasaje tal como aparece en la forma redaccional definitiva del evangelio. Pero, por lo que se refiere a los orígenes de la dificultad, ya hemos mencionado nuestra idea de que 16,5 es un duplicado del incidente que sirve de base a 13,36 y 14,5. En una forma del relato, los discípulos hacen la pregunta a Jesús y el contexto indica que no entienden a dónde va. En otra forma, ni siquiera se hace la pregunta, ya que los discípulos no captan suficientemente la importancia de que Jesús se marche.

La afirmación que aparece en la primera parte del v. 7 en el sentido de que conviene a los discípulos que Jesús se vaya tiene un paralelo en 14,28: «si me amarais, os alegraríais de que me vaya con el Padre.» Sin embargo, allí se entiende implícitamente que lo mejor para el mismo Jesús es partir ahora, mientras que la idea de 16,7 es que son los discípulos los que salen ganando con la partida de Jesús. Lagrange, 418, se pregunta por qué la humanidad no habría de tener el privilegio de la presencia continua del Hijo glorificado y del Paráclito. Si nuestra manera de entender al Paráclito es correcta (Apén. V), ello significaría una contradicción. El Paráclito es el Espíritu entendido como la presencia del Jesús ausente, y por definición el Paráclito y Jesús no pueden estar a la vez en la tierra. Recordemos 7,39: «Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado.» Esto implica no sólo que es Jesús glorificado el que otorga el Espíritu, sino también que el cometido del Paráclito/Espíritu consiste en ocupar sobre la tierra el lugar de Jesús glorificado. Pero aún podríamos preguntarnos por qué asegura Juan que este cambio de lugar entre Jesús y el Paráclito es beneficioso para los discípulos, y por qué no habría de convenirles igualmente que Jesús se quedara con ellos. La respuesta es que sólo a través de la presencia interior del Paráclito llegarán los discípulos a comprender plenamente a Jesús. O, si recurrimos a otros pasajes en que Juan describe al Espíritu, sólo la comunicación del Espíritu engendra a los hombres como hijos de Dios (3,5; 1,12-13), y en los planes de Dios corresponde al Espíritu actuar como principio de la vida que procede de lo alto. La promesa del v. 7 se cumple en 20,22, donde se dice que la primera acción de Jesús resucitado, que ha ascendido junto a su Padre (20,17), consiste en soplar sobre sus discípulos y decirles: «Recibid Espíritu Santo.»

Versículos 8-11: el Paráclito contra el mundo

En el primer pasaje sobre el Paráclito (14,15-17) se hablaba también de los relaciones entre el Paráclito y el mundo. En 14,17 se decía que el mundo no puede aceptar al Paráclito porque ni lo ve ni lo reconoce. En el cap. 16 se pone en claro que esta incapacidad para ver al Paráclito no es fruto de una indiferencia, sino de una hostilidad; la misma hostilidad que marcó las relaciones del mundo con Jesús.

Los comentaristas no encuentran fácil hacer una exposición detallada de los vv. 8-11. Agustín evitaba este pasaje por considerarlo sumamente difícil; Tomás de Aquino citó diversas opiniones, pero sin decidirse a favor de ninguna; Maldonado lo juzgaba uno de los más difíciles de todo el cuarto Evangelio. Loisy, 430, explica que el esquema consistente en mencionar las tres acusaciones (v. 8) y luego explicarlas una por una (vv. 9-11) -«una explicación metodológica que no posee mucha claridad»- resulta más propio de las sutilezas de 1 Juan que del evangelio (cf. 1 Jn 2,12-13; 5,6-8). Parte del problema se relaciona con el verbo *elenchein,* que hemos traducido por «probar» (cf. nota). ¿A quién se presenta esta prueba? Algunos han pensado que corresponde al Paráclito probar ante el mundo la propia culpa de éste, por lo que *elenchein* tendría el valor de «convencer». Pero Mowinckel, 105, demuestra que *elenchein* no implica necesariamente la conversión o reforma de la parte implicada en el proceso. Se trata más bien de hacer recaer la luz despiadada de la verdad sobre el hecho de la culpa: la única certeza es que la parte objeto del *elenchein* es culpable. Por otra parte, la idea de que el mundo haya de ser convencido por el Paráclito estaría en contradicción con lo afirmado en 14,17, a saber: que el mundo es incapaz de aceptar al Paráclito. El mundo no puede dejarse convencer por el Espíritu de la verdad porque rechaza deliberadamente la verdad (3,20).

¿Qué pensar entonces? ¿Es que Juan imagina algo así como un juicio celebrado en presencia de Dios, en el que la culpabilidad del mundo quedará públicamente establecida para seguridad de los discípulos? Ciertamente, la prueba de la culpabilidad del mundo se realiza en beneficio de los discípulos, pero en un fuero interno. Aquí se incorporan, dentro del panorama de la escatología joánica realizada, algunos elementos del juicio del mundo, pero el tribunal no se constituye en una especie de valle de Josafat (Jl 3,2.12), sino en la mente y en el conocimiento de los discípulos. (Así lo ha demostrado Berrouard, *art.*

cit.) Más aún, el juicio es sólo indirectamente un juicio del mundo. Más bien se trata de una revisión del juicio a que fue sometido Jesús, en que el Paráclito hará brillar la verdad para que los discípulos la contemplen. Su efecto sobre el mundo consiste en que los discípulos, convencidos por actuación del Paráclito de la victoria de Jesús en ese juicio, marchan a dar testimonio (15,27) y de ese modo desafían al mundo con su interpretación del juicio. Al constituirse en impulso que los mueve, el Paráclito se limita a proseguir la obra de Jesús, que ya aportó las pruebas de que el mundo sólo obra el mal (7,7).

El primer elemento (v. 9) de la actividad forense del Paráclito consiste en aportar pruebas para los discípulos de que el mundo es reo de pecado, del pecado fundamental que consiste en negarse a creer en Jesús. Este tema ya apareció frecuentemente en la descripción del ministerio de Jesús, un ministerio que se presenta muchas veces como envuelto en la atmósfera forense de un juicio (vol. I, 249-50). El mismo Jesús resumió en su primer discurso las consecuencias de su venida: «La luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus acciones eran malas» (3,19). Al final del ministerio público, el autor joánico formulaba esta evaluación: «A pesar de tantos signos como Jesús había realizado entre ellos, no creían en él» (12,37). Todos los demás pecados están relacionados con este pecado fundamental o son expresiones del mismo. Se trata de un pecado plenamente culpable (15,22-24) que representa una elección permanente del mal (9,41) y que merece la ira de Dios (3,36). El Paráclito se fijará ante todo en la expresión de la incredulidad que culminaría con la muerte de Jesús, pero los culpables de ese pecado forman un grupo mucho más amplio que el de los participantes directos en el juicio histórico de Jesús. Aquellos eran únicamente los representantes de los hombres de todas las generaciones que mostrarán su hostilidad a Jesús. Quizá la actitud de Juan resulte extraña para los cristianos de nuestros días, acostumbrados a una sociedad pluralista en que la falta de fe en Jesús no representa necesariamente una actitud especialmente hostil ni hacia el mismo Jesús ni hacia Dios. Pero Juan no se fijaba precisamente en la culpabilidad individual y subjetiva. Su actitud dualista estaba condicionada por el contexto polémico en que le tocó vivir.

El segundo elemento (v. 10) de la actividad forense del Paráclito consistirá en probar ante el mundo que hay justicia, demostrando que Jesús, al que el mundo juzgó culpable, era realmente inocente y justo. Influidos por el debate paulino en torno a la justicia *(dikaiosyne)*, algu-

nos Padres de la Iglesia, entre ellos Agustín, así como algunos reformadores, pensaron que el v. 10 se refiere a la justificación *del cristiano* por la fe. Pero el «me voy con el Padre» demuestra que el tema es aquí la vindicación de Jesús, la manifestación de la justicia de Dios en la exaltación de Jesús. (En estos versículos el autor juega con unas nociones fundamentales; la justificación del cristiano se deriva de la justificación de su Maestro.) «Los judíos», cuando Jesús afirmó ser una sola cosa con el Padre, tomaron sus palabras como una muestra de arrogancia y le acusaron de mentiroso, pecador y blasfemo (5,18; 7,12; 9,24; 10,33). La intención con que le juzgaron y le condenaron a muerte fue demostrar que era culpable y que no era Hijo de Dios (19,7). El Paráclito, sin embargo, demostrará a los discípulos que aquella misma sentencia de muerte demostraba en realidad que Jesús era lo que afirmaba ser, pues después de su muerte está junto al Padre, y el Padre le ha dado la razón glorificándole (17,5). «El retorno al Padre es la ratificación de Dios sobre la justicia manifestada en la vida y en la muerte de su Hijo» (Hoskyns, 485). La idea de que la exaltación de Jesús es una manifestación de la justicia de Dios aparece también en el himno de 1 Tim 3,16, que pone en contraste la encarnación y la exaltación con estas palabras: «Él se manifestó como hombre», lo *rehabilitó* el Espíritu.» Este pasaje tiene profundas raíces en el AT, como puede verse en Is 5,15-16: «Los ojos arrogantes serán humillados. El Señor de los ejércitos será exaltado al juzgar.» Jesús, exaltado a la presencia del Padre, ha penetrado en la esfera de la justicia divina. ¿Cómo probará el Paráclito a los discípulos que Jesús está junto al Padre? Para explicarlo han recurrido algunos a Hch 7,55, donde Esteban, *lleno del Espíritu,* da testimonio de que Jesús está a la derecha del Padre, lo que significa, dicho en otras palabras, que el Espíritu otorga el discernimiento necesario para ver la victoria de Jesús. Otros hacen una deducción lógica a partir de Jn 7,39, donde se afirma que no se dará el Espíritu hasta que Jesús sea glorificado. Pero si razonamos a partir de la naturaleza misma del Paráclito, el argumento resulta aún más fuerte, pues el Paráclito es la presencia espiritual en el mundo de aquel mismo Jesús que está junto al Padre (Apén. V). Toda la idea del Paráclito carecería de sentido y resultaría incluso contradictoria si Jesús no hubiera vencido a la muerte. De ahí que en el momento en que los discípulos reconozcan al Paráclito (14,17), reconocerán también que Jesús está junto al Padre.

La última sentencia del v. 10, «Ya no me veréis más», resulta casi paradójica. ¿Cómo puede ser que el hecho de que los discípulos no volverán a ver a Jesús sea para ellos lo prueba de que eran justas las afirmaciones de Jesús? Esta idea ha de interpretarse probablemente a la luz de la presencia del Paráclito, sobre todo si pensamos que estas palabras no van dirigidas primariamente a los discípulos en el ambiente de la Última Cena, sino a los cristianos de la Iglesia joánica (Loisy, 429). Hasta que Jesús vuelva para llevarlos consigo a las moradas celestes (14,2-3; 17,24), los creyentes no le verán físicamente, sino sólo o través del Paráclito, su Espíritu. Pertenecen al grupo de los afortunados que «tienen fe sin haber visto» (20,29). Durante su ministerio Jesús advirtió a sus oyentes que pronto se quedarían sin la oportunidad de verle (7,33-34; 8,21); después de su muerte sólo queda el Paráclito al que únicamente los que tienen fe pueden ver y aceptar. En consecuencia, al condenar a muerte a Jesús, el mundo se ha condenado a sí mismo.

Esto nos lleva al tercer elemento (v. 11) de la actividad forense del Paráclito, a saber: la prueba de que al condenar a Jesús el mundo ha sido juzgado. Al morir Jesús en la cruz, el juicio que se venía prolongando a lo largo de todo su ministerio pareció finalizar con la victoria de sus enemigos. Pero Jesús sigue presente en el Paráclito aun después de su muerte, por lo que el juicio tendrá un resultado sorprendente. Si la hora de la pasión y la muerte representaba el enfrentamiento de Jesús y el príncipe de este mundo (12,31; 14,30), la victoria sobre la muerte supone también la victoria de Jesús sobre Satanás. El hecho mismo de que Jesús quede justificado ante el Padre significa que Satanás ha sido condenado y ha perdido su poder sobre el mundo (cf. nota). Tenemos aquí ya realizado lo mismo que el Apocalipsis describe en términos de escatología final. Mientras que Ap 12,5.7-12 describe simultáneamente la exaltación del Mesías y la expulsión de Satanás del ámbito celeste, el encadenamiento de Satanás (20,2) y su condena final a tormentos feroces (20,10) son cosas que aún están por venir. La idea de 1 Juan está más cerca del cuarto Evangelio; allí se dice claramente que los creyentes participan en la victoria de Jesús sobre el Malo (2,13-14; 5,4-5). Al dar testimonio de esta victoria, el Paráclito viene a ser verdademamente un antídoto contra la tristeza que atenaza los corazones de los discípulos ante la partida de Jesús y la persecución que se desatará contra ellos en el mundo.

Versículos 12-15: el Paráclito guiará a los discípulos para comprender a Jesús

El segundo pasaje del cap. 16 sobre el Paráclito, igual que su equivalente en 14,26, se refiere a su misión como maestro de los discípulos. El v. 12 ofrece una transición a este aspecto de la obra del Paráclito. ¿Qué quiere dar a entender Jesús cuando dice que aún tiene muchas cosas que decirles, pero que no pueden con tanto ahora? ¿Significa esto que después de su muerte habrá nuevas revelaciones? Algunos así lo han creído, hasta el punto de que sobre la base de esta sentencia se ha construido una cierta tendencia mística. Agustín juzgaba temerario investigar cuáles podrían ser esas cosas. Los teólogos han utilizado este versículo para probar la tesis de que entre la muerte de Jesús y la del último discípulo se dieron nuevas revelaciones. Los teólogos católicos han visto en estas palabras una alusión a la continua evolución del dogma durante toda la etapa de existencia de la Iglesia. Pero un cotejo de estas palabras con 15,15, donde parecen excluirse nuevas revelaciones («os he comunicado cuanto he oído a mi Padre»), ha de hacernos muy cautelosos al respecto. (Loisy, 432, trata estos versículos como contradictorios en la línea de una supuesta contradicción entre 16,5 y 13,36, a la que antes nos hemos referido.) Lo más verosímil es que el v. 12 signifique que después de la resurrección de Jesús se producirá la comprensión plena de todo lo dicho y ocurrido durante el ministerio, tema frecuente en Juan (2,22; 12,16; 13,7). Esta promesa de un conocimiento más profundo puede expresarse perfectamente en términos de «tengo más cosas que deciros», ya que, actuando en y a través del Paráclito, Jesús comunicará ese conocimiento. Es inverosímil que Juan pensase en ulteriores revelaciones después del ministerio de Jesús, ya que el mismo Jesús es *la* revelación del Padre, la Palabra de Dios.

Llegamos de este modo al v. 13 y al tema del Paráclito como guía de los discípulos hacia la verdad plena, la comprensión del mensaje de Jesús. Algunos han querido relacionar esta imagen del Paráclito con el papel del guía en las religiones mistéricas paganas, pero habrá que pensar más bien en el trasfondo veterotestamentario. Recordemos Sal 143,10: «Tu buen *espíritu* me guiará por un sendero llano», y 25,4-5: «¡Oh Señor, enséñame tus senderos, guíame en tu *verdad!*» En los LXX de Is 53,14 leemos: «Descendió el espíritu de parte del Señor y los condujo por el camino.» Se objeta a veces que estos pasajes del AT se refieren a una guía moral y no a un conocimiento más profundo de la

revelación, por lo que la imagen joánica del Paráclito como guía es muy distinta. Es obvio que «espíritu», «camino» y «verdad» tienen en el pensamiento joánico un significado que desborda la idea del AT, pero lo que ahora nos preocupa es la cuestión del trasfondo veterotestamentario. Personalmente creo que hay que presuponer al menos que la originalidad del mensaje cristiano transmitido por Juan exige una revisión y una adaptación de cuanto el evangelista pudiera haber recibido del ambiente que le rodeaba. Pero es que además, la orientación del Paráclito por el camino de la verdad plena implica algo más que un conocimiento profundo del mensaje salvífico, ya que lleva consigo un estilo de vida en conformidad con la enseñanza de Jesús; por lo tanto, ya no queda tan lejos de la idea veterotestamentaria de guía como en principio podría parecer. También podríamos referirnos al hecho de que la misión de guiar a los hombres se atribuyó así mismo a la Sabiduría personificada (Sab 9,11; 10,10); si la imagen del Jesús joánico está modelada sobre los rasgos de la Sabiduría divina, el mismo procedimiento se puede aplicar a la figura del Espíritu (cf. Apén. V).

El Paráclito guiará a los hombres por el camino de la *verdad plena*. En 8,31-32 prometía Jesús: «Si vosotros sois fieles al mensaje mío, sois de verdad mis discípulos y conoceréis la verdad.» La promesa se cumple en y a través del Paráclito. En Hch 8,31 tenemos un ejemplo de cómo se cumplió realmente esta promesa, cuando el eunuco, incapaz de entender el pasaje sobre el Siervo en Is 53, lo comprendió cuando fue *guiado* por Felipe, que a su vez se hallaba bajo el influjo del Espíritu (8,29). Guiar a alguien por el camino de la verdad es llevarle hasta el misterio de Jesús, que es la verdad (Jn 14,6). La mención de la verdad *toda* en el v. 13 (cf. «todo lo que yo [mismo] os he enseñado» de 14,26) y la insistencia en que el Paráclito no hablará por su propia cuenta, sino únicamente lo que le digan, parecen confirmar la tesis de que no hay que pensar en nuevas revelaciones.

Pero la última parte del v. 13 presenta una dificultad. ¿No implicará nuevas revelaciones la promesa: «os interpretará lo que vaya viniendo»? Wikenhauser, 295, y Bernard II, 511, se cuentan entre los muchos que ven aquí una referencia a un oficio o carisma profético en la Iglesia joánica (o prejoánica, según Windisch), semejante al don de la profecía guiada por el Espíritu: 1 Tes 5,19-20; 1 Cor 12,29; 14,21-33; Ef 4,11. Loisy, 433, piensa en una profecía apocalíptica dirigida por el Espíritu y referente a las cosas futuras (Ap 2,7; 14,13; 19,10; 22,17). Bultmann, 443, para quien este verso es una adición del evan-

gelista a la fuente de los Discursos de Revelación, opina que, aunque el verso pueda reflejar una creencia de la comunidad acerca del espíritu de profecía, en su contexto actual pierde sus resonancias apocalípticas. Esta idea parece más razonable, puesto que concuerda perfectamente con la insistencia joánica en la escatología realizada. Los estudios del término *anangellein*, «interpretar», a que nos hemos referido en la correspondiente nota, indican que la interpretación de las cosas futuras se refiere a una declaración hecha a las generaciones venideras del significado que para ellas posee lo que Jesús hizo y enseñó. La mejor preparación cristiana para el porvenir no es una previsión exacta del futuro, sino un conocimiento profundo de lo que Jesús significa para cada época. En su función de interpretación profética, el Paráclito prosigue la obra de Jesús, que se identificó a sí mismo ante la samaritana como el Mesías que anuncia o declara *(anangellein)* todas las cosas a los hombres (4,25-26). En la nota a 4,25 veíamos que, para los samaritanos, esto significaba que Jesús era el esperado profeta semejante a Moisés, es decir, un profeta que interpretaría la Ley mosaica, dada desde hacía mucho tiempo, de forma que se solucionarían los problemas presentes de aquella comunidad. Con relación a Jesús, el Paráclito ejerce la misma función de anunciar o interpretar todas las cosas.

Barrett, 408, advierte un matiz especial en la interpretación de las cosas futuras por el Paráclito. Cree este autor que ello se cumple en la tarea de poner de manifiesto el pecado, la justicia y la sentencia, como se dice en los vv. 8-11. Aunque el juicio de Jesús pertenece al pasado, las implicaciones de su muerte y su glorificación han de establecerse de nuevo para los discípulos y para cada nueva generación. El Paráclito se encargará de manifestar a los discípulos el alcance del mensaje de Jesús, que ahora serían incapaces de comprender (v. 12).

El v. 14 refuerza la impresión de que el Paráclito no aporta nuevas revelaciones, pues recibe de Jesús lo que ha de interpretar a los discípulos. Jesús glorificó al Padre (17,4) al manifestarlo a los hombres; el Paráclito glorifica a Jesús al revelarlo a los hombres. La gloria implica una manifestación visible (p. 1.609, *infra*); al convertir a los hombres en testigos (15,26-27), el Paráclito proclama públicamente a Jesús, que comparte la gloria de su Padre (17,5). (En otros pasajes joánicos leemos que el Espíritu glorifica a Jesús engendrando hijos de Dios, que de este modo reflejan la gloria de Dios como Jesús refleja la gloria del Padre; cf. nota a 17,22.) En esta alusión a la gloria advertimos otro elemento de la escatología realizada. Según los sinópticos, el Hijo del

Hombre vendrá con gloria el último día (Mc 13,26); para Juan, la gloria está ya en que Jesús se halla presente en medio de los hombres en y a través del Paráclito.

El v. 15 toca indirectamente el tema de la relación del Paráclito con el Padre y con el Hijo. Ya hemos visto cómo el cap. 16 subraya la intervención de Jesús con respecto al Paráclito (v. 7: «Os lo enviaré»), en contraste con 16,16.26, donde es el Padre quien interviene para enviarlo. Pero el v. 15 demuestra que el autor del cap. 16 sabía también que, en definitiva, el Paráclito, igual que el mismo Jesús, actúa como emisario del Padre. Al declarar o interpretar lo que se refiere a Jesús, el Paráclito manifiesta en definitiva al Padre, puesto que el Padre y Jesús poseen todas las cosas en común. Posteriormente los teólogos orientales y occidentales discutirán, en la teología trinitaria, si el Espíritu procede sólo del Padre o del Padre y del Hijo. En la teología joánica no cabe la posibilidad de que el Paráclito reciba de Jesús algo que no venga también del Padre, pero todo lo que tiene (para los hombres) procede de Jesús.

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la correspondiente al cap. 16, al final del apartado 56.]

56. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

SEGUNDA SECCIÓN (TERCERA SUBDIVISIÓN)

Segunda unidad (16,16-33)

El retorno de Jesús traerá alegría y conocimiento a los discípulos

16 [16] «Dentro de poco ya no me veréis,
pero poco más tarde me volveréis a ver.»

[17] Comentaron entonces algunos discípulos: «¿Qué significa eso de
"dentro de poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a
ver», y eso de "porque me voy con el Padre"?» [18] y le preguntaban:
«¿Qué significa ese "poco" [de que habla]? No entendemos [de qué
está hablando]». [19] Comprendiendo que querían preguntarle algo,
Jesús les dijo: «Estáis discutiendo de eso que os he dicho: "Dentro de
poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver."

[20] Pues sí, os aseguro
que lloraréis y os lamentaréis vosotros
mientras el mundo estará alegre;
vosotros estaréis tristes,
pero vuestra pena acabará en alegría.
[21] Cuando una mujer va a dar a luz, siente angustias
porque le ha llegado su hora.
Pero cuando da a luz al niño,
su alegría le hace olvidar el dolor,
porque un niño ha nacido al mundo.
[22] Por eso ahora también vosotros estáis tristes,
pero volveré a veros
y vuestros corazones se alegrarán
con una alegría que nadie podrá quitaros.

23 Ese día no me preguntaréis nada.
Pues sí, os aseguro
que si algo pedís al Padre,
él os lo dará en mi nombre.
24 Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre.
Pedid y recibiréis
para que vuestra alegría sea completa.
25 Hasta aquí os he hablado en comparaciones.
Es ya hora
de dejarse de comparaciones
y de hablaros del Padre claramente.
26 Aquel día pediréis en mi nombre.
Con eso no quiero deciros que yo rogaré al Padre por vosotro
27 el Padre mismo os quiere,
porque vosotros ya me queréis
y ya creéis que yo salí de junto a Dios.
28 [Salí de junto al Padre]
y vine a estar en el mundo.
Ahora dejo el mundo
y me vuelvo con el Padre.»

29 Los discípulos le dijeron: «Esto es por fin hablar claro y no andar
con rodeos. 30 Ahora sabemos que lo sabes todo y que no necesitas q
nadie te haga preguntas. Por eso creemos que viniste de parte de Dios
31 Jesús les contestó:

«¿Ahora creéis?
32 ¡Cuando se acerca la hora, o cuando ya ha llegado,
de que os disperséis cada uno por su lado
dejándome solo!
Aunque yo no estoy solo,
porque el Padre está conmigo.
33 Os he dicho estas cosas
para que gracias a mí tengáis paz.
En el mundo tendréis apreturas,
pero, ánimo,
que yo he vencido al mundo.»

29: *dijeron*. En presente histórico.

NOTAS

16,16. *Dentro de poco. Mikron;* cf. nota a 13,33. En otras sentencias parecidas (7,33; 12,35 y 13,33), en que Jesús afirma que estará (todavía) un poco con sus oyentes, suele añadir la amenaza de que se dispone a partir a un lugar donde ya no podrá ser visto. En 14,19 tenemos un paralelo del versículo que comentamos: «De aquí a poco el mundo no me verá más; vosotros sí me veréis.»

ya no me veréis. La negativa es *ouketi.* El verbo es *theorein,* mientras que en el verso siguiente será *horan (opsesthai),* que según algunos alude a una visión espiritual más profunda (cf. Bernard II, 513); sin embargo, cf. nuestros comentarios en la p. 1.608, *infra.*

pero poco más tarde. La idea de que pasará poco tiempo antes de encontrar la felicidad junto a Dios aparece, dentro de un contexto apocalíptico, en Is 26,20: «Escóndete todavía un poco hasta que haya pasado la ira del Señor.» Es interesante este pasaje, porque Is 26,17 es parte del trasfondo del v. 21 (cf. comentario).

me volveréis a ver. La tradición greco-bizantina, junto con las versiones latina y siríaca, añade: «Porque voy al Padre.» Esta frase, que en 7,33 sigue a una sentencia relativa al tema de no ver más a Jesús, ha sido introducida para justificar la segunda cita del v. siguiente (17). Pudo ocurrir que un copista pensara que las dos citas del v. 17 se habían tomado del v. 16.

17. *comentaron entonces algunos discípulos.* Ésta es la primera vez que intervienen desde que Judas expresó la confusión que todos sentían (14,22); aquí finaliza, por tanto, el más extenso monólogo del evangelio. Las intervenciones de la primera sección del discurso final estuvieron a cargo de varios discípulos por separado; en el cap. 16 intervienen los discípulos en grupo.

¿Qué significa eso... Es una fórmula frecuente en el lenguaje rabínico (Schlatter, 314).

"dentro de poco..." Esta primera cita del v. 17 está tomada al pie de la letra del v. 16, con la excepción de que se usa una partícula negativa más breve (*ou* en vez de *ouketi*).

Y eso de. El texto griego dice simplemente «y»; se sobreentiende que el verbo «decir», que en el texto original precede a la primera cita, rige también la segunda.

"porque me voy..." La segunda cita empieza con *hoti,* presumiblemente con el significado de «porque, dado que», el mismo que tiene en el v. 10, de donde se toma al pie de la letra la cita, si bien con una variante en cuanto al orden de las palabras. Es posible, sin embargo, que el *hoti* del v. 17 tenga sim-

plemente el valor de un «que», para introducir el discurso (indirecto). Muchos están a favor de esta última posibilidad, porque permite una traducción más fluida: «Dice también que "me voy al Padre".» Pero aquí en realidad el discurso es directo, no indirecto, por lo que el *hoti* narrativo resultaría ocioso; por otra parte, a la primera cita no precede un *hoti* narrativo, por lo que no es de esperar que aparezca antes de la segunda.

18. *Y se preguntaban.* Literalmente, «diciendo (-se a sí mismos»). Lo omiten numerosos manuscritos occidentales. Como veremos más adelante, hay muchas variantes debidas a los copistas, posiblemente por su carácter de repetición. Estas repeticiones son características de la narrativa sencilla, especialmente en el Próximo Oriente.

"poco". En casi la totalidad de los manuscritos el artículo precede a *mikron,* pero lo omiten P^5, Vaticano, el corrector del Sinaítico y verosímilmente P^{66}. Lagrange, 426, afirma que incluso sin artículo el sentido es: ¿durará realmente su ausencia sólo *un poco?*

[*de que habla*]. Lo omiten P^{66} y algunos manuscritos occidentales importantes.

[*de qué está hablando*]. En su mayor parte, los manuscritos dicen *lalein,* mientras que los códices de Beza y Koridethi dicen *legein.* El Vaticano omite la frase. Pudo ser añadida por los copistas en su deseo de aclarar el texto.

19. *Comprendiendo.* Juan atribuye frecuentemente a Jesús el poder de leer en los corazones de los hombres (2,24-25; 4,17-18). En los otros evangelios resulta difícil saber con seguridad si el evangelista trata de hacernos ver que este conocimiento era de orden sobrenatural o debido simplemente a una capacidad excepcional de discernimiento; cf. Lc 7,39-40; Mt 9,22 con Mc 5,30; Mc 3,23 con la tradición «Q» en Mt 12,25 y Lc 11,17. En Juan, este conocimiento especial atribuido a Jesús parece ser constantemente de orden sobrenatural; en el caso que nos ocupa, el entusiasmo que provoca ese conocimiento (v. 30) indica que se trata de algo más que de una capacidad natural de intuición.

querían. Algunos manuscritos, incluidos el Sinaítico y P^{66}, dicen «iban a». P^{66*} tiene los dos verbos, y ello resulta interesante, pues suele ser el manuscrito más tardío el que tiende a combinar dos lecturas diferentes.

Estáis discutiendo. Podría tratarse de una pregunta: «¿Estáis discutiendo...?

no me veréis. La negativa es *ou,* como en el v. 17, no como en el v. 16, donde aparece *ouketi.*

lloraréis y os lamentaréis. Se alude a los espectaculares lamentos y lloros que en el Próximo Oriente constituyen la reacción acostumbrada ante la

muerte. Sobre estos verbos usados en un contexto referido a la muerte, cf. Jr 22,10; Mc 16,10 («llorando»); Lc 23,27 («lamentándose»).

tristes. El tema de la *lypē* de 16,6 reaparece en los vv. 20-22. En el NT, *lypē* describe primariamente un estado de angustia física o moral. Loisy, 435, comenta que hubiera sido más apropiado un término descriptivo del dolor físico, por ejemplo, *ōdin,* que se emplea técnicamente para designar los dolores del parto (y las ansias mesiánicas). Pero el vocabulario de la parábola alegórica refleja la situación de los discípulos, en que resulta más apropiada la «tristeza».

acabará en. Probablemente, un hebraísmo *(hyh 1);* cf. MTGS 253. En el comentario veremos cómo Juan utiliza aquí un antiguo simbolismo hebreo.

21. *una mujer.* Literalmente, «la mujer». Se trata de un lenguaje simbólico como indica claramente el v. 25; el artículo definido se utiliza frecuentemente para introducir sustantivos que son los sujetos de las parábolas (cf. 12,24).

angustias. Lypē; cf. nota a 16,6. Feuillet, *L'heure,* 178-79, llama la atención sobre Gn 3,16: «Con tristeza [*lypē*] parirás [*tiktein*] hijos.» Es importante esta observación, porque la historia de Adán y Eva se ha propuesto frecuentemente como posible trasfondo del simbolismo utilizado por Juan.

su hora. El Códice de Beza, P[66], VL y VS dicen «día», pero nosotros seguimos aquí a la mayor parte de los testigos textuales. Hay buenos argumentos por ambas partes para explicar los motivos que pudieran haber inducido a los copistas a cambiar una palabra por otra. Puede argumentarse que se insertó «hora» por ir más de acuerdo con la teología joánica, en que la pasión y la resurrección constituyen «la hora» de Jesús; nótese también el empleo de «hora» en los vv. 25 y 32. Pero también pudo insertarse «día» para establecer una referencia al «día del Señor» con sus tribulaciones y dolores; nótese el uso de «día» en los vv. 23 y 26.

dolor. Thlipsis; cf. comentario. Este tema reaparece en el v. 33.

un niño ha nacido al mundo. La expresión literal «un ser humano ha sido engendrado al mundo» resulta un tanto tautológica, pues en el lenguaje rabínico, «un nacido para el mundo» es la descripción de un ser humano; cf. nota a 1,9. Sin embargo, la idea podría ser aquí no simplemente que el gozo de la mujer se debe a que tiene ya un hijo, sino además porque ha contribuido al desarrollo de la humanidad o del mundo. Feuillet, *L'heure,* 175-77, piensa que el uso de «ser humano» *(anthrōpos)* en vez de «hijo» es otro eco del trasfondo del Génesis a que antes nos hemos referido. Cita en particular Gn 4,1: «Eva concibió y dio a luz a Caín, diciendo: "Con ayuda del Señor he engendrado *un hombre*"» (Filón, *De cherubim,* XVI-XVII, 53-57, llama la atención

sobre el uso de «hombre» en este pasaje). Feuillet, 366-69, sugiere que la expresión «al mundo» tiene aquí la intención de evocar el curso de la vida de Jesús, que llegó al mundo con la encarnación y volverá al mundo después de su pasión y resurrección como Nuevo Adán (interpretación que antiguamente dieron Crisóstomo, Tomás de Aquino, Cornelio a Lapide y otros).

22. *estáis tristes.* Literalmente, «tenéis tristeza». Una fuerte combinación de códices (P^{66}, Beza, Alejandrino) apoya un futuro, pero la diferencia no es significativa.

volveré a veros y vuestros corazones se alegrarán. Hay aquí un eco de los LXX de Is 66,14: «Veréis y vuestros corazones se alegrarán.» Barrett, 411, observa que no puede ser accidental el cambio que hace Juan entre «me volveréis a ver» y «os volveré a ver». Otros autores, comparando el «volveré a veros» de este versículo con el «me volveréis a ver» del v. 16, observan que se ha dado una progresión, puesto que es mejor ser mirado por Dios que ver a Dios. Sin embargo, cabe la sospecha de que «volveré a veros» y «me volveréis a ver» son simplemente las dos caras de una misma moneda, al estilo de la inhabitación («vosotros conmigo y yo con vosotros»), de que tenemos varios ejemplos.

corazones. Literalmente, en singular, como en el v. 6; cf. notas a 14,1.

podrá quitaros. Literalmente, «quita» o «quitará»; el Vaticano y el Beza están a favor del futuro, pero la lectura original es probablemente el presente (P^{66}), usado con idea de expresar la certeza de lo que ha de ocurrir.

23. *Ese día.* Esta expresión aparece aquí y en el v. 26; cf. nota a 14,20.

no me preguntaréis nada. El verbo es *erōtan.* Los comentaristas están divididos en cuanto a si este verso va con lo que precede o con lo que sigue. Si se refiere a lo que precede (Westcott, Loisy, Lagrange, Bultmann, Hoskyns, Barret), se aludiría al tipo de pregunta que fue el tema de los vv. 17-19, en que se trasluce una falta de comprensión. Jesús, por tanto, les promete que en «ese día» entenderán. Ello estaría de acuerdo con la tesis que exponemos en el comentario: que este pasaje se relaciona con la presencia de Jesús a través del Paráclito. El Paráclito les dará ese conocimiento, ya que enseñará todo a los discípulos (14,26) y los guiará a la verdad toda (16,13). En 1 Jn 2,27 hallamos una idea parecida: «La unción con que él os ungió sigue con vosotros y no necesitáis otros maestros.»

Si se refiere a lo que sigue (Crisóstomo, Bernard), preguntar equivaldría aquí a pedir *(aitein)* al Padre, a formular una petición de algo que se necesita. Jesús promete, pues, que en «ese día» no le dirigirán a él sus peticiones, sino que podrán hacerlo directamente al Padre. El hecho de que se utilicen dos verbos distintos *(erōtan* y *aitein)* con idea de interrogar en los versos 1 y 3 no está a favor de esta solución, si bien estos verbos son frecuentemente inter-

cambiables (en el v. 26, *infra*, se usa *erōtan* con sentido de petición). Por otra parte, el hecho de que los versos 1 y 3 vayan separados por el solemne «amén» doble («Pues sí, os lo aseguro») sugiere asimismo un cambio de tema, por lo que sale favorecida la primera interpretación. A nuestro modo de ver, sin embargo, el argumento concluyente a favor de la primera interpretación está en el contexto. Nuestras notas a los vv. 26 y 30 explican cómo las «preguntas» de la primera parte del v. 23 se refieren a la posibilidad de entender y no constituyen realmente peticiones.

sí, os aseguro. Jesús inició la respuesta a sus discípulos en el v. 20 con estas mismas palabras; esa respuesta adopta ahora un nuevo giro. El axioma de Bernard I, 67, de que el doble «amén» nunca introduce una sentencia no relacionada con lo que le precede es verdadero únicamente si añadimos un «totalmente» delante del «relacionada». Esta expresión señala con frecuencia el comienzo de una nueva idea o una nueva fase del discurso, como ocurre en 10,1.

si. Uso raro de *an* en vez de *ean* (BDF § 107); cf. 14,14: «Cualquier cosa que me pidáis [si *(an)* me pedís alguna cosa]...»

al Padre. Como indica la cita del cap. 14 que acabamos de hacer, allí se asegura la obtención de lo que se pida a Jesús, mientras que aquí se trata de las peticiones dirigidas al Padre. Cf. el análisis de las pp. 959-61, *supra.*

él os lo dará en mi nombre. En el Vaticano y Sinaítico, y las versiones coptas, la expresión «en mi nombre» sigue al verbo «dar» y ha de interpretarse como queda dicho. Pero en los códices de Beza y Alejandrino y en la tradición bizantina, «en mi nombre» va delante de «dar», por lo que *puede* traducirse unido al verso anterior: «Si algo pedís al Padre en mi nombre, él os lo dará». Esta traducción, que cuenta con el apoyo de la VL y la VS, concuerda con 15,16 («Así, lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo dará») y también, en cuanto a la construcción de la sentencia, con 14,14, antes citado. Los manuscritos están divididos por igual, pero nosotros preferimos la traducción propuesta por ser la más difícil y desacostumbrada. En ningún otro pasaje del NT o de los escritos joánicos se dice que se dará algo en el nombre de Jesús; es posible que los copistas trataran de armonizar esta sentencia con el esquema habitual de pedir en nombre de alguien. Por otra parte, en 14,26 («El Espíritu Santo que os enviará el Padre en mi nombre») vemos cómo no es ajena al pensamiento joánico la idea de que algo sea concedido en nombre de Jesús.

24. *Pedid.* El imperativo presente tiene el matiz de insistencia en la petición. Sobre la construcción de esta sentencia y sus paralelos en los sinópticos, cf. pp. 959-61, *supra.*

vuestra alegría sea completa. Literalmente, «sea cumplida». Se trata de

una construcción perifrástica que frecuentemente, aunque no siempre, delata una traducción de modismos semíticos.

25. *os he hablado.* Literalmente, «os he dicho estas cosas».

en comparaciones. Paroimia, al igual que *māšāl,* término que traduce en los LXX, abarca una amplia gama de expresiones parabólicas y alegóricas (cf. nota a 10,6; también A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium* [Analecta Biblica 29; Roma 1967] 75-79). En este tipo de lenguaje hay frecuentemente un elemento difícil, oscuro, enigmático; por ejemplo, en Eclo 39,3 tenemos un paralelismo entre «secretos de *paroimiai*» y «enigmas de *parabolai*». También se empleó el lenguaje figurativo en la sección primera del discurso final (el simbolismo del lavatorio en 13,8-11; el siervo y el mensajero en 13,16) y en esta sección (la vid y los sarmientos en 15,1-17; la mujer de parto en 16,21). Al recordar que Jesús acostumbraba a hablar figuradamente, Juan coincide con Mc 4, 34: «No les hablaba sin una parábola [*parabolē,* sinónimo de *paroimia*], pero lo explicaba todo privadamente a sus discípulos» (también Mc 4,11). Para Juan, sin embargo, la explicación total no llegará hasta la era del Espíritu.

Es ya hora. Cf. p. 1.632-33, *infra.*

hablaros. El mismo verbo, *apangellein,* se usa en 1 Jn 1,2.3 para describir la proclamación apostólica de lo que habían oído a Jesús. En el comentario desarrollaremos la tesis de que la promesa que Jesús hace a sus discípulos de hablarles claramente del Padre se cumple a través del Paráclito. La tradición textual bizantina, que lee (incorrectamente) *anangellein,* «declarar» (el mismo verbo usado en el pasaje de 16,13-15 sobre el Paráclito), sugiere una conexión entre este versículo y la obra del Paráclito.

claramente. Parrēsia puede significar también «audacia, apertura, confianza». Si es correcta nuestra interpretación de la promesa en el sentido de que «hablar claramente» es una tarea iluminadora que se realizará en y a través de los discípulos (cf. comentario), la idea de Juan resulta semejante a la de Hch 2,29; 4,13.29.31; 28,31, donde hablar con audacia *(parrēsia)* es un don especial del Espíritu.

26. *Aquel día.* Quiere decir: cuando la hora mencionada en el v. 25 haya llegado a su plenitud. En el v. 23 se dijo: «Ese día no me preguntaréis nada.» Hemos afirmado que se trata de preguntas en demanda de noticias y conocimiento, no de peticiones; ahora vemos que «en ese día» se harán también peticiones.

pediréis en mi nombre. El verbo es *aitein.* En 14,13 («Lo que pidáis en mi nombre lo haré yo») se prometía explícitamente el cumplimiento de lo pedido; aquí va implícito.

rogaré. El verbo es *erōtan;* cf. nota a «no me preguntaréis nada» del v. 23. Lagrange, 430, sugiere que la idea es que Jesús no tendrá que llamar la atención sobre nadie que esté necesitado (cf. el uso de *erōtan* en Lc 4,38).

27. *El Padre mismo.* Bernard II, 520, cita a Field en relación con el «elegante uso griego» del pronombre *autos* en este lugar, con el significado de «el Padre de por sí» *(proprio motu);* afirma también que esto prueba que el griego de Juan no es en muchos pasajes una mera traducción del semítico. Sin embargo, *autos* puede ser un pronombre proléptico, usado para anticipar enfáticamente un sustantivo que viene a continuación; Black, 70-74, caracteriza esta construcción como un puro aramaísmo. MTGS 258-59 cita esta expresión como un caso en que «no resulta fácil decidir, pero el pronombre tiene probablemente una cierta intención enfática».

quiere... queréis. Philein; esto mismo se dijo con *agapan* en 14,21.23 (cf. p. 1.600, *infra).*

ya creéis. Aparece aquí la fe como segunda condición para ganarse el amor del Padre; en 14,21.23, la segunda condición era guardar los mandamientos y la palabra de Jesús. Para Juan, el amor, la fe y la obediencia forman parte del complejo de la vida cristiana, y lo uno presupone lo otro. Nótese el tiempo perfecto en los verbos «querer» y «creer», lo que implica una actitud mantenida a lo largo de la vida.

salí. Es el aoristo de *exerchesthai,* como en 8,42 (cf. nota correspondiente); lo mismo en 17,8. En 15,26 se dijo que el Espíritu de la verdad *procede* (presente de *ekporeuesthai*) del Padre.

de junto a Dios. El Vaticano, Beza, Taciano y las versiones coptas dicen «del Padre», lectura, por tanto, fuertemente respaldada. Los testigos que dicen «Dios» están divididos en cuanto a poner o suprimir el artículo delante de *theos.* Con artículo, *theos* se refiere al Padre (nota a 1,1) y la lectura «el Padre» podría responder a un intento de aclararlo, aunque también es posible que «el Padre» represente una influencia cruzada de la primera parte del versículo siguiente y de 15,26 (véase, sin embargo, 8,42, que dice «Dios»).

28. [*Salí de junto al Padre.*] Esta frase aparece en los mejores manuscritos, incluidos Sinaítico y Vaticano, pero la omiten algunos de los occidentales, quizá por homeoteleuton. La confusión, al final del versículo precedente, entre «de junto a Dios» y «de junto al Padre» pudo inducir a algún copista a combinar las dos lecturas mediante la repetición del verbo. Pero resulta difícil admitir que el esquema quiástico perfecto que ahora aparece en el v. 28 fuera resultado de una adición fortuita por un copista: los versos 1 y 4 se refieren a la encarnación y la resurrección desde el punto de vista del Padre; los versos 2 y 3 las enfocan desde la perspectiva del mundo. Este argumento hace que la balanza se incline a favor de la autenticidad de la primera parte del versículo.

salí... vine. En tiempos aoristo y perfecto, respectivamente. El primero sirve para indicar que la encarnación tuvo lugar en un momento determinado; el segundo reconoce su efecto permanente. En 8,42 aparece un contraste parecido: «Yo vine y estoy aquí de parte de Dios» (un aoristo y un presente con significado de perfecto).

de junto al Padre. Los manuscritos que tienen el primer hemistiquio que hemos colocado entre corchetes se dividen en cuanto a la preposición, *para* o *ek* («de junto a»). No hay diferencia real de sentido; en el v. 30 aparece incluso una tercera preposición, *apo. Ek* no puede interpretarse teológicamente como una alusión a las relaciones intratrinitarias del Padre y el Hijo («procedo del Padre»), ya que este verso se refiere a la encarnación, no a lo que la teología posterior llamará «procesión del Hijo». (Por otra parte, en 8,47 se usa la expresión *ek tou theou* para describir al simple creyente: «El que *es de Dios*».)

Ahora. Palin, «de nuevo», se utiliza aquí para indicar el paso siguiente, pero tiene al mismo tiempo el matiz de retorno a una situación previa. Cf. BAG 611, y el uso en 11,7.

dejo... vuelvo. Los verbos son *aphienai* y *poreuesthai;* sobre el resto del vocabulario, cf. nota a 16,5.

29. *por fin.* Literalmente, «ahora»; *nyn* reaparece al comienzo del v. 30. Bultmann, 454, propone este sentido: ahora, en el discurso final, hablas claramente, en contraste con tu manera de hablar durante el ministerio público. Pero, si no se acepta la reordenación de Bultmann, que sitúa el cap. 16 al principio del discurso final, resulta menos verosímil que los discípulos establezcan un contraste entre lo que se dice en el discurso final (que muchas veces no llegan a entender correctamente) y lo que se había dicho durante el ministerio. Es posible que se les describa como pensando que, al hacerse inminente la partida de Jesús, éste ha empezado a expresarse con mayor claridad que al principio del discurso final, y que ha llegado ya la hora prometida en el v. 25, en que Jesús dejará de expresarse en lenguaje figurado.

30. *sabemos... creemos.* También se combinaban verbos que entrañan la idea de conocer y creer cuando Pedro expresa en 6,69 las convicciones de los discípulos: «Nosotros ya creemos y sabemos [*ginoskein*] que tú eres el Consagrado de Dios.»

no necesitas que nadie te haga preguntas. El verbo es *erōtan.* Este versículo, que se refiere a asuntos de información, es importante para entender la promesa del v. 23a: «Ese día no me preguntaréis *[erōtan]* nada»; aparentemente creen los discípulos que ya se ha cumplido la promesa. Algunos exegetas no establecen la conexión con el v. 23a y piensan que esta afirmación de la primera parte del v. 30, en que se dice que Jesús lo sabe todo, ha de ir seguida lógicamente por otra afirmación de que *Jesús* (no «nadie») no necesita hacer

preguntas, así la VS: «No necesitas hacer preguntas a nadie» (cf. también Agustín, *In Jo.,* CIII,2; PL 35,1900). Sin embargo, esa reinterpretación no sólo carece de suficiente base textual, sino que además no tiene en cuenta la idea judía de que la capacidad de anticiparse a las preguntas y no necesitar que *nadie se las haga a uno* es una nota característica de lo divino. En Josefo, *Ant.* VI,11,8, 230, Jonatán jura a David por «este Dios... que, antes de que yo exprese en palabras mi pensamiento, ya sabe de qué se trata». La misma idea aparece en Mt 6,8: «Vuestro Padre sabe lo que os hace falta antes que se lo pidáis.»

Concretando más, en la presente secuencia, ¿por qué los discípulos sacan la conclusión de que Jesús no necesita que nadie le haga preguntas, y por qué esta conclusión lleva a los discípulos a afirmar su fe en que Jesús procede de Dios? (H. N. Bream ha dedicado un importante artículo a estas cuestiones; lo resumimos aquí brevemente.) Numerosos comentaristas, consciente o inconscientemente, eluden la dificultad que plantea esta secuencia mediante el recurso de transferir de Jesús a los discípulos la negación de esa necesidad y explicando las razones de que los discípulos ya no tengan que hacer más preguntas a Jesús (así Lutero, Spitta, Strachan y Lightfoot). Sin embargo, de este modo se destruye el paralelismo entre la primera parte y la segunda del v. 30: «lo sabes todo - no necesitas...». Otros investigadores, partiendo de la afirmación de los discípulos tal como nosotros la hemos traducido, explican que los discípulos se han sentido impresionados por la capacidad de Jesús para conocer unos interrogantes no pronunciados y darles respuesta, por ejemplo, en el v. 19 y posiblemente en los vv. 20-28 (así Crisóstomo, B. Weiss, Westcott, Lagrange, Bernard, Bultmann y Barrett). Pero hemos de advertir que en estas palabras hay mucho más que la simple afirmación de que Jesús no necesita que *los discípulos* le hagan preguntas; lo que realmente se dice es que no necesita que nadie le pregunte. Bream sugiere que esta afirmación podría relacionarse con la costumbre de pedir respuestas a los oráculos, una práctica que en el pensamiento cristiano se equipara con la falsa profecía. En el *Pastor de Hermas,* mandato XI,2-5, se ataca al falso profeta al que es preciso hacer preguntas: «Porque todo espíritu otorgado por Dios no necesita que le hagan preguntas [*erōtan*], sino que tiene el poder de la divinidad y dice de por sí todas las cosas, porque es de lo alto» (XI,5). En el pensamiento joánico, Jesús tendría este poder por ser el único que auténticamente manifiesta a Dios. Cuando los discípulos reconocen que Jesús sabe las preguntas antes de que le sean formuladas, están admitiendo automáticamente que procede de Dios.

Por eso. Literalmente, «en esto» (= la razón de que; DBF § 219[2]). El «eso» es la capacidad de Jesús para anticiparse a las preguntas y su conocimiento de todas las cosas.

viniste de parte de Dios. Aquí la preposición es *apo*, en contraste con *ek* en el v. 28; es seguro (a pesar de la opinión de Lagrange, 432) que el autor joá-

nico no trata de insinuar mediante este cambio de vocabulario que los discípulos hagan una afirmación menos rotunda que lo expresado por Jesús en el v. 28. Aceptan lo que Jesús ha dicho de sí mismo en la medida en que ellos pueden entenderlo; el cambio de preposición no tiene ningún significado especial.

31. *¿Ahora creéis?* Gramaticalmente resulta difícil establecer si se trata de una pregunta o de una afirmación; BDF § 440, habla de ambigüedad. El caso parecido de 13,38 sugiere que se trata de una pregunta. Incluso si ha de tomarse como una afirmación («Ahora creéis»: a saber, por el momento), no deja de expresar ciertas dudas sobre la fe de los discípulos. Su fe aún no es completa, sino que vacilará (v. 32). Esta interpretación va en contra de una exégesis (Lagrange, por ejemplo) que toma la exclamación de Jesús en el sentido de que por fin han llegado a creer los discípulos; y ya era hora, pues está a punto de ser apresado.

32. *¡Cuando...! Idou,* literalmente, «ved que», con sentido adversativo, como en 4,35.

se acerca la hora... de que. Es frecuente que se combine *hōra* con *hote,* «cuando, en que» (4,21.23; 5,25; 16,25), pero aquí y en otros tres casos (12,23; 13,1; 16,2) se construye con *hina.* BDF § 382[1], y Zerwick, § 428, niegan que *hina* tenga matiz final, por lo que no advierten diferencia alguna de sentido en ambas construcciones. Pero no deja de resultar tentadora la idea de que *hina* implique que lo sucedido fue *para que* se cumpliera la profecía de Zacarías sobre la dispersión del rebaño.

os disperséis. Juan usa *skorpizein;* en el comentario señalaremos el paralelo con Mc 14,27, que usa *diaskorpizein* en la cita de Zac 13,7. También el Alejandrino dice *diaskorpizein* en este pasaje de Zacarías, pero casi con seguridad la lectura original de los LXX era aquí *ekspān,* que aparece en el Vaticano y el Sinaítico. Si bien los verbos que usan Juan y Marcos son ligeramente distintos, algunos han sugerido que Juan depende de la forma en que Marcos cita a Zacarías. Es posible, sin embargo, que tanto Juan como Marcos dependan aquí de una tradición de testimonios o textos recogidos por sus referencias cristológicas (así Dodd) en que había una forma variante del texto griego de Zacarías. Tampoco es inverosímil que Juan y Marcos representen sendos intentos independientes de traducir más fielmente al griego el texto hebreo de Zacarías.

por su lado. Literalmente, «a lo suyo». Es posible que tenga el sentido de «a su propia ocupación», pero es más verosímil que se trate de «su propia casa» (ver este uso en Est 5,10; 3 *Macabeos,* 6,27; Jn 19,27). ¿Se refiere a la permanencia temporal de los discípulos en Jerusalén o a su retirada a las ciudades de Galilea de que cada uno era originario? El *Evangelio de Pedro,* 59, menciona específicamente que los discípulos marcharon a sus casas.

dejándome solo. Estas palabras vienen a ser un eco de Is 63,3: «Yo sólo he pisado el lagar y de otros pueblos nadie me ayudaba.»

yo no estoy solo. La misma afirmación se hizo en 8,16 («No estoy solo; estamos yo y el [Padre] que me envió») y en 8,29 («El que me envió está conmigo; nunca me ha dejado solo»).

33. *os he dicho estas cosas.* Nótese la inclusión con el v. 25. «Estas cosas» debe de referirse a algo más que la dura amenaza del v. 32, porque tal cosa difícilmente traería la paz a los discípulos. Probablemente hay una referencia a las promesas de los vv. 26 y 27 y quizá también a otras formuladas a lo largo de este capítulo. El hecho de que el v. 33 no concuerde fácilmente con el v. 32 ha inducido a algunos (E. Hirsch, Dibelius) a sugerir que originalmente el v. 33 seguía al v. 28 y que los vv. 29-32 son una adición del redactor (a partir de la tradición sinóptica). Wellhausen propuso que el v. 33 iría mejor con el v. 24; Lagrange estima que encajaría mejor a continuación de 16,3. Lo más sensato es probablemente admitir el carácter heterogéneo de los materiales contenidos en este pasaje y no tratar de reconstruir la secuencia original.

tendréis apreturas. El futuro cuenta con el apoyo de escasos manuscritos. El término que traducimos por «apreturas» es *thlipsis;* cf. comentario al v. 21.

yo he vencido. En el NT, especialmente en Ap 5,5; 6,2; 17,14, se describe a un Jesús victorioso. También 1 Cor 15,57: «¡Demos gracias a Dios que nos da esta victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo!»

COMENTARIO

Tal como hoy tenemos el cap. 16, apenas puede caber duda de que el redactor joánico final concibió el pasaje de 16,4b-33 como un todo; en consecuencia, al distinguir las unidades formadas por los vv. 4b-15 y 16-33, nos referimos a dos partes de un conjunto y no a dos subdivisiones realmente independientes. La unidad del conjunto queda bien ilustrada por la referencia del v. 17 a algo que se dijo en el v. 10. Esto no significa, por supuesto, que tal unidad sea original. De hecho, la mención específica del Paráclito está incluida únicamente en los vv. 4b-15, y esto sugiere que nos hallamos ante una unidad impuesta a dos bloques originalmente independientes. Nótese también que los vv. 16-33 tienen el estilo de un diálogo entre Jesús y sus discípulos, mientras que los vv. 4b-15 no muestran nada parecido. El tema de la tristeza, que veíamos en el v. 6, reaparece en los vv. 20-22, pero ahora, la respuesta a esa tristeza no es la promesa de la venida del Paráclito, sino la seguridad de

que los discípulos volverán a ver a Jesús (v. 16; cf. v. 22). El autor joánico ha tenido que reinterpretar a fondo estos materiales para conferir cierta unidad a esas diversas expectativas, como veremos más adelante.

¿Hay dentro del conjunto de los vv. 16-33 una estructura reconocible? Numerosos investigadores (Lagrange, Hoskyns, Barrett, Bultmann) proponen una doble agrupación de los versículos: 16-24 y 25-33. Indican que el v. 25 podría servir de comienzo de un nuevo grupo de versículos, ya que muestra un cierto aire de final, como si el discurso se aproximara a su conclusión. Por otra parte, podemos señalar una inclusión en el estribillo «os he dicho estas cosas», que aparece en los vv. 25 (cf. texto original) y 33. Hay, sin embargo, argumentos contra esta división; por ejemplo, el tema de los vv. 23b-24 (pedir y recibir) se parece mucho al de los vv. 26-27, por lo que resultaría violento separar estos versículos en grupos distintos.

Sugerimos una división del material en dos grupos: vv. 16-23a y vv. 23b-33; ambos relacionados entre sí conforme al típico esquema quiástico:

	16-23a		*23b-33*
Predicción de la prueba y consolación subsiguiente	16	—	31-33
Observaciones de los discípulos	17-19	—	29-30
Promesa de bendiciones que gozarán los discípulos	20-23a	—	23b-28

Tenemos conciencia de que corremos el peligro de ver una estructuración mayor de la que pretendió dar a este pasaje el autor joánico, pero hay varios puntos que apoyan convincentemente la tesis de que esta estructuración es intencionada. La advertencia de la prueba en el v. 16 («Dentro de poco ya no me veréis») tiene su equivalente en el v. 32 («¡Cuando se acerca la hora, o cuando ya ha llegado, de que os disperséis...!»). La nota de consuelo que acompaña a esta predicción en el v. 16 («pero poco más tarde me volveréis a ver») corresponde a la del v. 33 («para que gracias a mí tengáis paz»). Las intervenciones de los discípulos en los vv. 17-19 y 29-30 se relacionan explícitamente con la referencia del v. 30 a que Jesús sabe lo que hay en sus corazones antes de que le hagan ninguna pregunta, una facultad que está perfectamente ilustrada en el v. 19. Finalmente, los dos grupos más extensos del dis-

curso (vv. 20-23a; 23b-28) tienen casi la misma amplitud, y cada uno de ellos es introducido con la fórmula «sí, os aseguro». Ambos se refieren a lo que habrá de suceder a los discípulos «en ese día» (vv. 23a y 26), cuando haya llegado del todo « la hora» (vv. 21 y 25). En el primero se promete a los discípulos (vv. 20-23a) una alegría duradera (vv. 20-22) y el conocimiento (v. 23a); en el segundo (vv. 23b-28) se les promete que sus peticiones serán otorgadas (vv. 23-24, 26) y el conocimiento (v. 25).

Versículos 16-23a: los discípulos verán de nuevo a Jesús y se alegrarán

El v. 16, clave de este grupo de versículos y también de toda la unidad, ilustra la grave dificultad que supone determinar qué significa exactamente en el último discurso el retorno de Jesús, a lo que ya hemos hecho referencia en pp. 917-920, *supra*. Si estudiamos el v. 16 como una sentencia pronunciada en el contexto de la Última Cena, a primera vista parece que hemos de entenderlo así: Jesús morirá en breve, y por ello dentro de poco ya no le verán los discípulos, pero dentro de otro poco volverán a verle, pues después de ser sepultado resucitará y se les aparecerá. Así lo entendieron en su mayor parte los Padres griegos. (Obviamente, esta interpretación presupone que Jesús sabía hasta el detalle lo que habría de ocurrirle después de su muerte, presuposición con la que prefieren no contar muchos investigadores, protestantes y católicos.) Pero en la descripción que hace Juan del estado de los discípulos después de ver a Jesús hay ciertos elementos que no encajan bien con una referencia a las apariciones después de la resurrección. Es cierto que en la perspectiva joánica se cumplieron hasta cierto punto las promesas de alegría y paz (16,20-22.24.33) en las apariciones de Jesús resucitado (20,20.21.26), pero, ¿puede decirse que aquellas apariciones significaron realmente «una alegría que nadie podrá quitaros»? Gran parte de lo que dice Juan en 16,16ss anticipa una unión con Jesús más permanente que la establecida en las apariciones después de la resurrección. En el v. 23a se promete a los discípulos un conocimiento pleno, de forma que ya no necesitarán hacer más preguntas. Este conocimiento tan profundo difícilmente se hubiera alcanzado en la etapa siguiente a la resurrección durante la que Jesús se les apareció. El tema de hacer peticiones y obtenerlas (23b-24,

26) parece implicar un largo período de tiempo, en que ello se convierta en una costumbre.

Se ha propuesto otra solución. Agustín (*In Jo.*, CI,6; PL 35,1895) entendió el segundo «poco» del v. 16 como referente al período que precederá a la parusía, y sugiere que los discípulos (los cristianos) verán de nuevo a Jesús cuando él venga al final de los tiempos. La liturgia romana parece atenerse a esta interpretación, pues lee este pasaje el domingo *después* de la fiesta de la resurrección. La frase «me veréis» puede referirse a la parusía, como se advierte en los pasajes sinópticos que hablan de ver al Hijo del Hombre viniendo entre nubes con poder y gloria (Mc 13, 26; 14,62). La imagen de los dolores de parto (v. 21) se emplea en el AT para describir el día escatológico del Señor, un día que también tiene su eco en la expresión «en ese día» de los vv. 23 y 26. Sin embargo, no podemos limitar a la parusía la promesa del v. 16, pues ello implicaría que nada de cuanto prometió Jesús se ha cumplido todavía.

Si hemos de interpretar esta sentencia en el contexto de la Última Cena, quizá podamos combinar lo mejor de las dos interpretaciones anteriores. Jesús habría prometido a sus discípulos unas bendiciones que poseerían después de su victoria sobre el mal, pero sin definir claramente sus expectativas sobre el carácter de esa victoria. Estas expectativas se habrían expresado en el lenguaje tradicional tanto de la resurrección como de la parusía (en el vol. I, 382, sugeríamos que las vagas referencias joánicas a la exaltación de Jesús podrían resultar más originales, en su perspectiva, que las detalladas predicciones sinópticas de la resurrección). Es posible, por consiguiente, que la primitiva Iglesia formulara una distinción entre ver a Jesús en los días siguientes a su resurrección y verle en la parusía, precisamente cuando los cristianos comprobaron que no todas las promesas de Jesús se habían cumplido en sus apariciones después de la resurrección. Esta distinción no sería original en sentencias correspondientes al ministerio.

Si del posible significado de la sentencia en el contexto de la Última Cena pasamos a estudiar lo que significaría en el contexto total del evangelio, hallamos que en el pensamiento joánico «ver» a Jesús y la alegría y conocimiento subsiguientes a esa experiencia se consideran privilegios de la existencia cristiana después de la resurrección. Las promesas de Jesús se han cumplido (al menos en una proporción significativa) en lo que se ha asegurado a todos los cristianos, pues el discurso final va dirigido a todos los que creen en Jesús y no sólo a los que

estuvieron realmente presentes cuando lo pronunció. «Ver» a Jesús se ha reinterpretado en el sentido de la experiencia constante de su presencia en el cristiano, cosa que sólo puede significar la presencia del Paráclito/Espíritu. Esta reinterpretación es legítima desde el punto de vista joánico, pues el Paráclito es otorgado por Jesús resucitado precisamente como un medio de conseguir que su presencia gloriosa resulte permanente entre los discípulos, ya que Jesús tiene su lugar propio junto al Padre. La sentencia del v. 16 pudo referirse originalmente a una visión física, pero ahora se refiere a una visión espiritual; de ahí que no exista contradicción verdadera entre el «me volveréis a ver» del v. 16 y el «ya no me veréis más» del v. 10; cf. también 20,29. Como sugieren los paralelos de los vv. 23-24, 25, 26 y 32, el autor joánico manejaba aquí unas sentencias que tenían sus raíces en una tradición anterior. En vez de reelaborar por completo estas sentencias en términos de ver a Jesús en y a través del Paráclito, llevó a cabo su reinterpretación colocándolas lado a lado con las sentencias sobre el Paráclito de 16,8-15. (Al analizar 14,2-3 [cf. pp. 947-52, *supra*] veíamos cómo se aplicaba una técnica similar de reinterpretación a través del contexto.) La sección primera del último discurso tiene un paralelo a 16,16 en la sentencia de 14,19: «De aquí a poco el mundo no me verá más; vosotros sí me veréis, pues de la vida que yo tengo viviréis también vosotros.» Como indicábamos en pp. 974-75, *supra*, también esta sentencia fue reinterpretada de modo que hiciera referencia a una presencia de Jesús más permanente de lo que era posible durante el período siguiente a la resurrección. Por el hecho de encontrarse poco después del pasaje sobre el Paráclito en 14,15-17, también puede ser perfectamente interpretada en términos de la venida del Paráclito/Espíritu.

En cuanto al diálogo de 16,17-19, observamos que, si nosotros teníamos dificultades para determinar el significado exacto de lo que dijo Jesús en el v. 16, también los discípulos se sintieron confusos. La promesa hecha por Jesús de que volverían a verle dentro de poco (v. 16) parece estar en conflicto con su afirmación de que se disponía a marchar junto al Padre (v. 10: «Me voy con el Padre y ya no me veréis más»). Antes hemos indicado que el autor joánico resolvió la notoria contradicción reinterpretando el significado de «ver», pero sin la ventaja que supone esta reinterpretación posterior, los discípulos no podían menos de sentirse confusos. Se nos dijo que Jesús leía en sus corazones y se anticipó a sus preguntas, pero la respuesta que dio no nos sirve ni sirvió realmente a los discípulos para resolver la dificultad

en el contexto de la última cena, a pesar de que más adelante los discípulos se muestran entusiasmados (vv. 29-30) por el hecho de que Jesús se ha anticipado a sus preguntas y habla ya claramente.

El Jesús joánico suele responder indirectamente a las preguntas; su respuesta en los vv. 20ss es realmente una descripción de los privilegios que disfrutarán los discípulos «dentro de un poco», concretamente, en «ese día» (vv. 23 y 26), cuando «la hora» haya llegado en toda su plenitud (vv. 21 y 25). En los vv. 20-23a se describen dos de esos privilegios, la alegría y el conocimiento.

La alegría duradera de los discípulos (vv. 20-22) contrasta con la falsa y cruel alegría que arrebata al mundo al morir Jesús. También la alegría de los discípulos tiene que ver con su muerte, pero se trata de una alegría que surge triunfante del dolor. Para describir este fenómeno, Jesús recurre a una parábola sacada de la experiencia común del nacimiento de un ser humano. Pero el lenguaje figurativo que emplea tiene también raíces en el AT, donde se exponen los dolores de parto que habrá de sufrir Israel antes de que llegue el día del Señor o aparezca el Mesías. En Is 26,17-18 (LXX) leemos: «Como una mujer a punto de dar a luz, que llora de dolor a la hora del parto, así éramos nosotros... hemos parido el espíritu de tu salvación.» A esto sigue una promesa de que los muertos vivirán y una llamada a los que yacen en el polvo para que *se alegren* (*euphrainein*, no el *chairein* de Juan), pues la ira del Señor dura *sólo un poco (mikron)*. En Is 66,7-10 se describen los dolores de parto de Sión al dar a luz a sus hijos y luego se exhorta a todos los que la aman a que se alegren *(euphrainein)* con ella. Es posible que en la redacción de Jn 16,21 se tuviera en cuenta este pasaje, pues el v. 22 cita Is 66,14 (cf. nota). Cf. también Os 13,13; Miq 4,9-10; 5,2(3). La imagen de los dolores de parto se siguió empleando en la época judía posterior al AT. En los manuscritos del Mar Muerto, 1QH 3,8ss describe a una mujer embarazada de su primer hijo, un varón. Después de terribles dolores, da a luz al «consejero maravilloso» (la descripción del rey prometido en Is 9,5[6]). Resulta oscura la intención de este himno de Qumrán, pero *podría* describir figurativamente el nacimiento del Mesías.

Esta imagen aparece también en Ap 12,2-5, donde la mujer vestida del sol, después de gritar por los dolores del parto, da a luz un varón que habrá de regir a las naciones con vara de hierro (la descripción del rey ungido [mesías] de Sal 2,9). Al analizar el primer milagro de Caná y el papel desempeñado en el mismo por María (vol. I, 331-34) tuvimos

ocasión de comentar la citada escena del Apocalipsis. Aludíamos a su trasfondo en Gn 3, 15-16, donde se dice que la mujer dará a luz sus hijos con dolor y que su descendencia quebrantará la cabeza de la serpiente maligna. (Cf. también notas sobre los sorprendentes paralelos de Jn 16,21 con el relato del Génesis.) Sugeríamos que la mujer del Apocalipsis es un símbolo del pueblo de Dios, del que María, la madre de Jesús, es una personificación. En el artículo que citábamos, A. Feuillet ha defendido con argumentos convincentes que Ap 12, al aludir al nacimiento doloroso del Mesías, se refiere a la muerte y resurrección de Jesús. Así lo insinúa Ap 12,5, donde el niño es llevado al cielo apenas nacido. Al principio del Apocalipsis se establece la equivalencia entre nacimiento y resurrección, pues en 1,5 se llama a Jesús «el primogénito de entre los muertos». La idea de que la resurrección-ascensión dio a luz al Mesías está de acuerdo con Hch 2,34-36, donde Pedro proclama que, al elevar a Jesús a su diestra, Dios lo hizo Mesías.

A la luz de este trasfondo sugiere Feuillet que la breve parábola de Jn 16,21 es también una alegoría. (Sobre la mezcla joánica de parábola y alegoría, cf. vol. I, 700-702.) No sólo se comparan la tristeza presente y la alegría futura de los discípulos con la tristeza y la alegría que normalmente tiene la mujer que da a luz un hijo, sino que además se alude al esquema simbólico ya conocido en que se describen la muerte y la victoria de Jesús como los dolores que una mujer sufre en el parto y a los que sigue el nacimiento del hijo mesiánico. ¿Hasta dónde podemos llevar esta alegoría? Loisy (ed. 1903), 788, sostuvo que la mujer del v. 21 parece representar a la sinagoga convertida al cristianismo, pero Hoskyns, 488, y Bultmann, 446[5] («absurdo»), rechazan esta tesis. Cuando publicó su edición de 1921, Loisy se mostró más cauteloso en cuanto a la identificación de los detalles alegóricos. A. Kerrigan, «Antonianum» 35 (1960) 380-87, advierte una particular referencia a María, y se apoya en Jn 19,25-27, donde, *al morir* Jesús, éste se dirige a ella llamándola «mujer» y haciéndola madre del discípulo amado (que simboliza al cristiano). W. H. Brownlee, NTS 3 (1956-57) 29, advierte una especial referencia a los apóstoles, que son comparados con una mujer de parto cuyo hijo es Jesús resucitado. Quizá sea mejor decir simplemente que Jn 2,4; 16,21; 19,25-27 y Ap 12 se hacen eco, de una forma o de otra, de la alegoría en que se toma la imagen de la mujer que da a luz para explicar la aparición victoriosa del Mesías, sin intentar mayores precisiones en cuanto a los detalles de 16,21.

Hay, sin embargo, un detalle en que con toda verosimilitud podemos señalar un significado alegórico, y es el dolor o *thlipsis* de la mujer.

Se trata de un término usado casi con valor técnico para describir las tribulaciones que precederán a la intervención escatológica de Dios, por ejemplo, en el texto griego de Dn 12,1: «Habrá un tiempo de *dolor*, como nunca lo hubo, pero entonces será liberado tu pueblo.» En Sof 1,14-15 se dice: «Cerca está el gran día del Señor... Ése es un día de ira grande, día de *dolor* y angustia.» Cf. también Hab 3,16. En el NT se usa *thlipsis* cuando Jesús describe el dolor o tribulación que precederán a la venida del Hijo del Hombre (Mc 13,19.24; cf. Rom 2,9). En virtud de un cierto tipo de escatología realizada, también se interpretaron como *thlipsis* (Mc 4,17; Hch 11,19) las tribulaciones de la Iglesia mientras permanece en la tierra. De acuerdo con el simbolismo en que la muerte y resurrección de Jesús combinadas se representan por la imagen del nacimiento mesiánico de un niño, Juan interpreta el dolor de los discípulos en la muerte de Jesús como *thlipsis* que precede a la dispensación divina definitiva. La segunda mención de *thlipsis* en el v. 33 amplía la noción del dolor hasta incluir la continua aflicción de los discípulos durante las persecuciones del mundo (esto concuerda con el uso del término en Ap 7,14). Del mismo modo que el dolor tiene un doble motivo, también lo tendrá la alegría que ha de seguirle. La alegría del discípulo cristiano consiste no sólo en reconocer que Jesús ha vencido a la muerte en su resurrección (20,20), sino que es también una alegría duradera como resultado de la presencia de Jesús en el Paráclito. La primera alegría sigue a la tristeza y dolor por la partida de Jesús en la muerte; la segunda alegría (que es continuación de la primera) se da junto con el dolor impuesto por el mundo.

En el v. 23a se menciona el segundo privilegio de que disfrutarán los discípulos después de «un poco»: un conocimiento pleno que hará inútiles las preguntas. Después de la resurrección alcanzarán los discípulos el conocimiento de todo cuanto hizo y dijo Jesús durante el ministerio (2,22; 12,16; 13,7). Este conocimiento se iniciaría con las apariciones del Señor (20,9.24-28; 21,4-7; cf. Lc 24,27), pero su perfección y continuación serán obra del Paráclito (16,13-15). Los dos privilegios de la alegría (en virtud de la presencia de Jesús en el Paráclito) y del conocimiento (aportado por el Paráclito) no son realmente distintos, pues la alegría brota del hecho de que el cristiano ha llegado a conocer y a comprender a Jesús. Una conexión entre conocimiento y alegría se establece en 1 Jn 1,4, donde el autor dice que escribe acerca de lo que vio y escuchó de Jesús a fin de «llevar a plenitud nuestra común alegría».

Versículos 23b-33:

Se cumplirán las peticiones de los discípulos, que además entenderán claramente a Jesús

Las palabras de Jesús en los vv. 23b-28, que hasta cierto punto son un paralelo de las recogidas en los vv. 20-23a (cf. p. 1.082, *supra*), prometen también dos privilegios de que disfrutarán los discípulos «dentro de poco»: el privilegio de una intimidad con Dios que garantizará el cumplimiento de sus peticiones (vv. 23b-24 y 26) y, una vez más, el privilegio de entender a Jesús como revelación del Padre (v. 25). El privilegio de que sus peticiones sean concedidas brota en realidad del «ver» a Jesús (v. 16). El cristiano experimentará la presencia de Jesús en la inhabitación interior del Paráclito, y de ahí que permanecerá unido a Jesús, y, como se prometió en 15,7, «Si seguís conmigo... pedid lo que queráis, que se cumplirá». Precisamente porque los cristianos tendrán la presencia íntima de Jesús en el Paráclito, estarán también muy cerca del Padre, que es una sola cosa con Jesús. Esto nos permite comprender por qué en 16,23b-24 se insiste en que no sólo hay cosas que deben pedirse en el nombre de Jesús, sino que además serán otorgadas en su nombre. Jesús vive en los cristianos, y por ello las peticiones de éstos se hacen en nombre de Jesús; pero como el Padre es una sola cosa con Jesús, otorga lo que se le pide en nombre de su Hijo. El v. 24 es más profundo de lo que parece a primera vista. La afirmación de que hasta ahora (la Última Cena) los discípulos no han pedido nada *en nombre de Jesús* implica realmente que los discípulos no pueden estar del todo unidos a Jesús (y actuar por ello en su nombre) hasta que se haya cumplido la hora de la pasión, muerte, resurrección y don del Espíritu. Sólo entonces, como Ef 2,18 lo expresa, tendrán «acceso al Padre en un mismo Espíritu».

¿En qué peticiones pensaba Juan al consignar estas sentencias relativas a pedir y recibir? Al analizar 14,13-14,15-17 (cf. pp. 962 y 973, *supra*), hemos sugerido que no se trata de las necesidades ordinarias de la vida, sino más bien de cosas de las que dependen la vida eterna y los resultados fructíferos de la acción del Paráclito. Así lo confirma en el cap. 16 el contexto de las sentencias de los vv. 23b-24, pues tanto el v. 23a como el v. 25 se refieren a un conocimiento más profundo de Jesús (a través del Paráclito). Podemos comparar también la sentencia del v. 24, «pedid y recibiréis para que vuestra alegría sea completa», con lo

que se dijo en 15,11: «os he dicho esto para que compartáis mi alegría y así vuestra alegría sea total.» La plenitud de la alegría cristiana se produce a través del conocimiento de cuanto ha revelado Jesús, un conocimiento que penetra la vida entera del cristiano.

Con el v. 25 se hace evidente que las observaciones de Jesús llegan a un punto final. La promesa de un conocimiento más profundo se formuló en el v. 23a en términos de que los discípulos ya no necesitarían hacer más preguntas a Jesús; ahora se promete que Jesús hablará con toda claridad. (De hecho, parece que el v. 25 tiene carácter de inserción entre los vv. 24 y 26, pues ambos se refieren al tema de las preguntas. *Parrēsia,* «claramente», se asocia al tema de pedir y recibir en 1 Jn 3,21-22; 5,14-15, donde se refiere a la «confianza» que da seguridad de que las peticiones serán atendidas.) ¿Qué implica el contraste entre «comparaciones» y «claramente»? Durante el ministerio «los judíos» exigieron a Jesús que hablara claramente (10,24), pero él afirmó que el verdadero problema estaba en que ellos se obstinaban en no creer lo que les decía; esta respuesta parece implicar que Jesús hablaba claramente durante su ministerio. Algo más nos puede ayudar el uso de *parrēsia* en 11,14; allí hablaba Jesús en lenguaje figurado de la muerte de Lázaro, diciendo que estaba dormido, pero los discípulos no lo entendieron y por ello hubo de decirles Jesús claramente que Lázaro había muerto. En el caso presente los discípulos no han entendido la imagen de la mujer en trance de parto utilizada por Jesús para ilustrar su marcha, y por ello promete Jesús que llegará un momento en que ya no sean necesarias esas imágenes. Quizá hayamos de ir más allá del significado literal de las «comparaciones» en el contexto inmediato y pensar en que la expresión puede referirse al elemento de misterio característico de todas las palabras de Jesús en el evangelio, el misterio que inevitablemente rodea a uno de lo alto cuando habla a los que son de esta tierra (dicho brevemente, la forma joánica de lo que en los sinópticos se llama el misterio del reino oculto *en parábolas;* cf. nota). Este misterio podrá ser desvelado únicamente cuando hayan sido engendrados de lo alto (3,3-6.31-32). Al prometer que en adelante hablará claramente, Jesús va más allá de la promesa de que interpretará las parábolas alegóricas que ha usado en el discurso final y se refiere a una iluminación general que recaerá sobre toda su revelación. Una vez más, en relación con el v. 25, los teólogos han pensado en la posibilidad de nuevas revelaciones después de la resurrección, pero Juan pensaba probablemente en la obra del Paráclito. Comparemos el v. 25 con

14,25-26: «Esto es lo que tenía que deciros mientras estaba con vosotros. Pero el Paráclito... os enseñará todo y os irá recordando todo lo que yo [mismo] os he dicho.» Según 16,25, Jesús, a través del Paráclito, hablará *del Padre* a los discípulos. Esto se debe a que el Paráclito/Espíritu procede del Padre y engendra a los discípulos como hijos del Padre, de forma que su conocimiento del Padre resulta casi connatural.

Los vv. 26-27 desarrollan la nota de intimidad con el Padre y la aplican al tema de pedir y recibir (que se toma nuevamente después de ser tratado en los vv. 23b-24). En anteriores sentencias sobre este tema (cf. p. 960-61, *supra*) se ha insistido en pedir o en recibir *en nombre de Jesús;* el v. 26 dice algo nuevo en cuanto que parece excluir la intercesión de Jesús. Pero hay otros pasajes de los escritos joánicos en que se da por supuesta la intercesión de Jesús en favor de los cristianos después de la resurrección. En 14,16 se dice que el Paráclito es dado a petición de Jesús, mientras que 1 Jn 2,1 describe como Paráclito («intercesor») ante el Padre al mismo Jesús, que de este modo ayuda a los cristianos que han pecado. Es posible, por tanto, que el verdadero alcance de 16,26 esté no en excluir la intercesión de Jesús, sino en dar a entender que Jesús, como intercesor, no es una realidad intermedia entre el Padre y sus hijos. Se trata más bien de que la acción necesaria de Jesús para acercar a los hombres al Padre y al Padre a los hombres (14,6-11) establecerá una relación de amor tan intensa *en y a través del mismo Jesús* que en adelante ya no podrá considerarse a Jesús como un intermediario. El Padre amará a los discípulos con el mismo amor con que ha amado a Jesús (17,23-26), de manera que el Padre, Jesús y los discípulos serán una misma cosa (18,21-23). Jesús no tendrá que interceder ante el Padre en favor de los cristianos, pues la oración de los cristianos será oración de Jesús. Loisy, 438, expresa de este modo el pensamiento de Jesús: «En su estado glorioso Cristo no pedirá por los suyos: pedirá con ellos y a través de ellos en su Iglesia. Llegamos aquí a lo más profundo de la mística cristiana. El Padre ve en los cristianos al mismo Cristo, que al mismo tiempo es el objeto de su fe y de su amor.»

En una majestuosa sentencia (v. 28) que lleva a su conclusión este gran discurso (o al menos lo que ahora es la segunda sección del último discurso), explica Jesús cómo él es una misma cosa con los hombres y con el Padre. Al venir al mundo ha establecido un vínculo de unidad con sus hermanos los hombres; al dejar el mundo, vuelve al Padre para

restaurar la plenitud de su unión con él (Schlatter, 316). Sólo cuando esto sea una realidad plena habrá llegado «la hora» en que los discípulos participarán de la alegría, el conocimiento y la confianza que Jesús les ha prometido. Schwank, *Sieg und Friede*, 398, señala que el v. 28 es un paralelo cristológico a la hermosa descripción de la palabra de Dios en el Déutero-Isaías (55,10-11): «Como bajan la lluvia y la nieve del cielo... así será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo.»

A pesar de la majestuosidad y la concisión del v. 28, todo lo que expresa ya se ha dicho antes. Por tanto, cuando en el v. 29 los discípulos reciben esta sentencia, o lo que le precede inmediatamente, como un ejemplo de lo que es hablar claro, se muestran muy impetuosos. Hasta ahora no habían entendido a Jesús cuando les decía estas cosas, pero ahora dicen con satisfacción: «Ahora sabemos... creemos que viniste de parte de Dios» (v. 30). Pero lo cierto es que no se encuentran más cerca del verdadero conocimiento que cuando hacían preguntas ingenuas durante el discurso. Tienen, por supuesto, una fe incipiente; la tuvieron ya desde los primeros días del ministerio (1,41.45.49; 2,11). (Dodd, *Interpretación*, 393, indica que la afirmación de los discípulos en el v. 30 viene a ser casi un duplicado de la declaración de Pedro en 6,69: «Nosotros ya creemos y sabemos que tú eres el Consagrado de Dios.») Pero como ahora se encuentran inmersos en la atmósfera de «la hora», es posible que haya crecido considerablemente esa fe incipiente. Pero la fe plena es imposible sin el don del Espíritu, que se otorgará después de la resurrección. Jesús prometió que cuando hubiera llegado del todo la hora, hablaría claramente (v. 25). Los discípulos piensan que ya ha ocurrido así porque, como se describe en el v. 19, Jesús se ha anticipado a su pregunta antes de que fuera formulada en palabras, señal de que viene de Dios (cf. nota sobre la capacidad de anticiparse a las preguntas como señal de lo divino). Esta valoración demuestra que su conocimiento y su fe no son completos (v. 31). La hora sólo puede llegar a través del dolor y la muerte, que ellos habrán de compartir para entender y creer (v. 32).

En la referencia del v. 32 a la dispersión de los discípulos una vez que ya ha llegado la hora tenemos, al parecer, un paralelo joánico a Mc 14,27 (Mt 26,31), donde Jesús, una vez terminada la cena y de camino al huerto de los Olivos, predice que todos los discípulos le abandonarán y que de ese modo se cumplirá la profecía de Zac 13,7: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas.» En la tradición sinóptica, esta pro-

fecía se cumple en la escena de Getsemaní (que Mc 14,35 describe como «la hora» de Jesús), pues es allí donde los discípulos dejan solo a Jesús y huyen (Mc 14,50; Mt 26,56). En el *Evangelio de Pedro* se dice que los discípulos se escondieron de sus perseguidores (26) y que cada cual volvió a su casa, mientras que Pedro y Andrés volvieron a su oficio de pescadores (59-60). Pero en Juan no hay mención alguna de aquella deserción en Getsemaní; por otra parte, el cuarto Evangelio subraya la fidelidad de uno de los discípulos, el discípulo amado, durante la crucifixión (19,26-27). Más aún, la escena de 20,19, en que los discípulos aparecen reunidos la víspera del día de la resurrección, difícilmente puede dar la impresión de que se habían dispersado (Jn 21, con su descripción de los discípulos en Galilea ocupados en su trabajo ordinario encajaría mejor con la profecía de su dispersión.) Fascher, *art. cit.*, ha revisado exhaustivamente los intentos de resolver esta dificultad, incluida la reordenación de este pasaje de forma que preceda a la profecía de la negación de Pedro en 13,36-38 (reordenación hecha sobre la base de la unión de los dos anuncios en Mc 14,26-31; Mt 26,30-35). Parece mejor, sin embargo, considerar Jn 16,32 como un ejemplo de una antigua tradición conservada en el discurso final, si bien no encaja tan perfectamente en el desarrollo del relato siguiente. En el plano del sentido que pretende darle el autor joánico, el pasaje perdió su referencia a los discípulos en Getsemaní y se convirtió en una predicción del dolor que aguarda a los cristianos dispersos en un mundo hostil.

Al final del v. 32 se reafirma la soberanía de Jesús. En el v. 28 iba implícito su dominio sobre su propio destino, pero ahora indica de nuevo cuál es la fuente de su confianza al entregar su vida (cf. 10,18). Jesús se mantiene sereno porque está seguro de que el Padre no le abandonará aunque lo hagan sus discípulos. Algunos sugieren que en el v. 32 el autor joánico corrige un malentendido acerca de lo que se cuenta que Jesús dijo en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46); un malentendido que se debería a que algunos ignoraban que estaba citando el Sal 22. Hoskyns, 492, afirma que la sentencia joánica presupone e interpreta el significado correcto de la anterior tradición. Sin embargo, no podemos estar seguros de que el autor joánico conociera la sentencia de Marcos y Mateo. Más seguro parece pensar que 16,32 es señal de que la concepción joánica de las relaciones existentes entre Jesús y el Padre impediría a Juan atribuir a Jesús unas palabras como las citadas de Mateo y Marcos, independientemente de cómo se entendieran. Cf. p. 1.339, *infra*.

El pasaje termina con una nota triunfal en el v. 33. La primera sección del discurso final se cerraba (14,30) con una afirmación de poder frente al príncipe de este mundo; la sección segunda finaliza con una proclamación de victoria sobre el mundo. (En 1 Jn 2,13.14; 4,4 hallamos también la alternancia entre vencer a Satanás y vencer al mundo. J. E. Bruns, JBL 86 [1967] 451-53, afirma con razón que la victoria sobre el mundo y su príncipe incluye la victoria sobre la muerte; sin embargo, no encontramos fundada su pretensión de que al describir a Jesús como victorioso Juan se esté haciendo eco del mito de Hércules, vencedor de la muerte y del mal. Las ideas se aproximan aquí al dualismo judío de época tardía [cf. vol. I, 70s].) El contraste entre «gracias a mí» y «en el mundo» demuestra que el autor piensa en la existencia de Cristo después de la resurrección. El dolor («apreturas», *thlipsis*) es la persecución predicha en 15,18-16,4a (también Mt 24,9-10). El tema de la paz, que apareció al final de la primera sección (14,27) surge aquí de nuevo, y una vez más (cf. p. 984-85, *supra*) hemos de insistir en que se trata de un don salvífico. El hecho de que pueda darse junto con el dolor demuestra que no se trata de una paz en el sentido ordinario del mundo. En 14,29 decía Jesús: «os lo digo ahora... para que... tengáis fe». Aquí les dice: «Os he dicho estas cosas para que gracias a mí tengáis paz.» La paz brota de la fe en Jesús y consiste en la unión con él. La paz no se gana sin esfuerzo, pues se impone a través de una victoria sobre el mundo. Si Jesús venció al mundo, cada cristiano tendrá que vencerle también (Ap 3,21), y esta es una victoria que se obtiene por la fe (1 Jn 5,4-5). Por consiguiente, el mandato de tener ánimo (v. 33) es muy necesario. Recuerda al cristiano que su deber de elegir entre Jesús y el mundo nunca tendrá fin.

BIBLIOGRAFÍA

[Véase la bibliografía general sobre el último discurso al final del apartado 48 y la bibliografía sobre el Paráclito en el Apénd. V.]

H. N. Bream, *No Need to Be Asked Questions: A Study of Jn. 16,30,* en *Search the Scriptures — New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm* (Gettysburg Theological Series 3; Leiden 1969) 49-74.

E. Fascher, *Johannes 16, 32:* ZNW 39 (1940) 171-230.

A. Feuillet, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27):* «Biblica» 47 (1966) 169-84, 361-80, 557-73.

B. Schwank, *«Da sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen» (15, 18-16, 4a):* SeinSend 28 (1963) 292-301.

—*«Es ist gut für euch, dass ich fortgehe» (16, 4b-15):* SeinSend 28 (1963) 340-51.

—*Sieg und Friede in Christus (16, 16-33):* SeinSend 28 (1963) 388-400.

M. Zerwick, *Vom Wirken des Heiligen Geistes in uns (Jo 16,5-15):* GeistLeb 38 (1965) 224-30.

57. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

TERCERA SECCIÓN (PRIMERA UNIDAD; 17,1-8)

Terminada su obra, Jesús pide ser glorificado

17 1 Dicho esto, levantó Jesús los ojos al cielo y dijo:
«Padre, ha llegado la hora,
glorifica a tu Hijo
para que el Hijo te glorifique,
2 pues le diste autoridad sobre todos los hombres
para que dé vida eterna a todos los que le has confiado.»
3 Y esta es la vida eterna, reconocerte a ti, el único
Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo.
4 «Yo te he glorificado en la tierra
llevando a cabo la obra que me encargaste hacer.
5 Ahora, Padre, glorifícame tú a tu lado
dándome la gloria que tenía junto a ti antes que existiera
el mundo.
6 He manifestado tu nombre a los hombres
que me confiaste sacándolos del mundo.
Eran tuyos y tú me los confiaste
y ellos han hecho caso de tu mensaje.
7 Ahora saben
que todo lo que yo tengo lo he recibido de ti.
8 Porque las palabras que tú me transmitiste
se las he transmitido yo a ellos
y ellos las han aceptado.
Y ellos se han convencido
de que salí de tu lado
y han creído
que tú me enviaste.»

NOTAS

17,1. *esto.* Literalmente, «estas cosas».

levantó Jesús los ojos al cielo. Se consigna un gesto semejante antes de la oración de 11,41; cf. nota correspondiente.

Padre. Esta invocación abrupta, tan característica, aparece también en 11,41; 12,27. Sobre un especial significado, cf. vol. I, 759. El Padre aparece en esta oración como sujeto activo eminente; la invocación «Padre» es muy frecuente, usada sola unas veces, como en los vv. 1, 5, 21 y 24, o con modificativos, como en los vv. 11 y 25. Los testigos textuales están divididos entre un vocativo *(pater)* o un nominativo *(patēr)* con función de vocativo (BDF § 147). Esta variante puede explicarse si, como ocurre en P^{66}, el manuscrito del que copiaban los amanuenses utilizaba una abreviatura (pr).

ha llegado la hora. Ya hemos visto la misma expresión en 12,23 y 13,1; evidentemente, «la hora» es un período de tiempo de bastante duración; empieza con las primeras señales de que se ha puesto en marcha el proceso que llevará a Jesús hasta la muerte y finaliza con su vuelta al Padre. En el Libro de la Gloria, la única vez que se empleó «la hora» sin modificación, durante el discurso final fue en 13,1, y en ello se basa Bultmann (cf. comentario) para su reordenación en que 17,1 sigue inmediatamente a 13,1. Piensa este autor que «consciente de que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» sería una buena introducción a la plegaria que Jesús dirige al Padre en relación con la hora. Pero incluso sin esta reordenación, la atmósfera de «la hora» en que Jesús vuelve a su Padre domina la Última Cena y ofrece un contexto perfecto para la plegaria.

glorifica a tu Hijo. El proceso de la glorificación se ha iniciado ya con la llegada de «la hora», pero aún no se ha completado. Cf. 13,31-32: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre y Dios ha sido glorificado en él... Dios, a su vez, lo glorificará en sí, y lo glorificará muy pronto.»

para que el Hijo. Varios manuscritos importantes, tanto occidentales como bizantinos, dicen «tu Hijo». Ésta es la primera de dos oraciones subordinadas con *hina;* la segunda es la del v. 2b: «para que dé...». Están separadas por una construcción con *kathōs* («pues») del v. 2a. La misma estructura aparece más adelante, en el v. 21 (también en 13,34).

te glorifique. Bernard II, 560, observa que toda la pasión se desarrolla bajo el lema de *Ad maiorem Dei gloriam.*

2. *pues le diste.* El aoristo implica una acción pasada: la autoridad le fue dada como parte de su ministerio terreno. Sin embargo, este poder de dar la vida no será plenamente efectivo hasta la exaltación de Jesús.

autoridad. O «poder» *(exousia;* cf. vol. I, 203).

sobre todos los hombres. Literalmente, «toda carne», un semitismo (cf. 8,15). No parece aplicarse aquí el habitual dualismo joánico entre carne y espíritu. Quizá la autoridad sobre todos los hombres se refiere a la autoridad de juzgar (5,27), pues en el verso siguiente se deja claro que Jesús tiene autoridad para dar la vida sólo a un grupo selecto, es decir, a los que le han sido confiados por el Padre.

para que dé. Ésta es la segunda construcción con *hina* (cf. «para que el Hijo» del v. 1). ¿De qué depende? ¿Del «glorifica a tu Hijo» del v. 1, de forma que sería una construcción paralela a la primera con *hina?* (En este caso, la frase con *kathōs,* «pues», habrá de entenderse como un paréntesis; así, Bernard.) ¿Depende de «le diste autoridad», en la frase con *kathōs* del verso 2a? (Así, Lagrange y Barrett.) Probablemente es mejor reconocer que las interpretaciones no son excluyentes y que la segunda construcción con *hina* se relaciona con los dos precedentes. El don de la vida eterna es la finalidad de la autoridad sobre todos los hombres que se le ha concedido al Hijo (segunda interpretación); pero el don de la vida eterna constituye al mismo tiempo la finalidad de la petición que hace el Hijo de ser glorificado (primera interpretación), pues éste es el modo que tiene el Hijo de glorificar al Padre. Bultmann, 376[1], considera todo el v. 2 como una adición en prosa del evangelista a la fuente de los Discursos de Revelación.

vida eterna. En éste y en el versículo siguiente aparecen las dos únicas menciones de la «vida *eterna»* que contiene el Libro de la Gloria, en contraste con la frecuencia de esta expresión en el Libro de los Signos. Es posible que en el primer período resultara más importante insistir en la diferencia que entraña la vida que ofrece Jesús, cuando los hombres empezaban a acercarse a él; ahora, en este discurso dirigido a «los suyos» (13,1), ya no resulta tan necesaria la aclaración. En otros pasajes de Juan (6,63; 7,38-39) se ve claramente que el don del Espíritu es la forma que tiene Jesús de otorgar la vida eterna, pero en el cap. 17 no se menciona el Espíritu, ni siquiera bajo el título de Paráclito.

todos los que. Un neutro en vez del masculino, como en 6,37 (cf. nota correspondiente); un neutro también en los vv. 7 y 24. Aquí (cf. v. 6) se refiere claramente a los hombres, y el uso del neutro serviría para conferir cierta unidad al grupo: son «los suyos».

le has confiado. Encaja bien el perfecto, ya que estos hombres siguen todavía en posesión de Jesús (v. 12). En este capítulo se destaca todo lo que el Padre ha *dado* a Jesús: hombres (vv. 2, 6, 9, 24); todas las cosas (v. 7); palabras (v. 8); el nombre divino (vv. 11, 12); la gloria (vv. 22, 24). La idea de que Jesús da la vida eterna a un grupo selecto aparece también en 10,27-28 (las ovejas que escuchan su voz); en 1 Jn 2,23-25 (los que confiesan al Hijo y al Padre); etc.

3. *Y ésta es.* El estilo explicativo es un rasgo joánico; cf., por ejemplo, 3,19: «El juicio consiste en esto...»

reconocerte a ti. Si bien algunos manuscritos tienen un futuro de indicativo, los mejores tienen un presente de subjuntivo; ello implica que el reconocimiento es una acción continuada.

el único Dios verdadero. «Único» o «uno» y «verdadero» son atributos tradicionales de Dios: *monos* en Is 37,20; Jn 5,44; *alēthinos* en Éx 34,6; Ap 6,10. Generalmente se subrayan estos atributos por oposición al politeísmo del mundo pagano; cf. «... abandonando los ídolos os convertisteis a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9). Nótese que no se identifican el «único Dios verdadero» y «Jesucristo». Este versículo va hasta cierto punto en contra de otros versículos de Juan en que se llama «Dios» a Jesús (1,18; 20,28); cf. vol. I, 222.

Jesucristo. Aunque Juan presenta a Jesús hablando de sí mismo en tercera persona como «el Hijo», es anómalo que Jesús se llame a sí mismo «Jesucristo». En otro pasaje del evangelio, el Prólogo (1,17), que es un himno cristiano, aparece este mismo nombre. Este versículo es a todas luces una inserción en el texto de la plegaria de Jesús, que refleja probablemente una fórmula confesional o litúrgica de la Iglesia joánica (cf. 1 Jn 4,2). En el Prólogo hay otras inserciones explicativas de este mismo tipo.

4. *te he glorificado.* El verbo va en aoristo (también en el v. 6: «he manifestado»), como si la acción estuviera ya concluida. Algunos autores opinan que Jesús se refiere a la gloria que ha dado al Padre durante su ministerio; sin embargo, la glorificación del Padre difícilmente podría haber llegado a su culminación antes de la hora de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús. Parece que la perspectiva desde la que se formulan estas afirmaciones no es la del discurso final, sino el período siguiente a «la hora», después de la exaltación de Jesús.

en la tierra. En contraste con «a tu lado» del v. 5; cf. «de arriba... de la tierra» (3,31); «lo terreno... lo celeste» (3,12).

llevando a cabo la obra. El verbo *teleioun* se usa en activa sólo tres veces en Juan, y siempre en relación con la(s) obra(s) del Padre (cf. v. 23, donde se usa en pasiva). En 4,34 Jesús dijo que su alimento consistía en «hacer la voluntad del que me envió y realizar su obra». En 5,36 citaba entre sus testigos «las obras que el Padre me ha encargado realizar». Esa obra está ya terminada. Es obvio, sin embargo, que esa realización completa tiene lugar a lo largo de todo el conjunto de «la hora», que abarca desde el cap. 13 al 20. En 13,1 se menciona el final («extremo»), y cuando Jesús está clavado en la cruz se emplea la pasiva de *teleioun* (19,28: «todo queda terminado»).

que me encargaste hacer. «Hacer» es en el original una construcción con *hina.* Vanhoye, *art. cit.,* analiza extensamente si esta oración (y la de 5,36) expresa finalidad (= la obra que ha sido confiada a Jesús con la intención de que *él* la realizara) o si es simplemente complementaria (= la obra confiada a Jesús consiste en hacer, es decir, cumplir la voluntad del Padre; cf. BDF § 392). Dudamos de que la distinción pueda llevarse hasta el extremo de pensar que un matiz excluye al otro.

5. *Ahora.* Laurentin, *art. cit.,* ha estudiado ampliamente la expresión *kai nyn.* Frecuente en los Hechos (diez veces) y en los escritos joánicos (nueve veces), se trata muchas veces de un semitismo que traduce el hebreo *w*[e]*'attāh,* que es a la vez conjunción e interjección. En el AT aparece en fórmulas jurídicas, especialmente en las relacionadas con las estipulaciones de la alianza (sobre el tema de la alianza en Jn 17, cf. pp. 1.113 y 1.149, *infra*), y en peticiones litúrgicas (el cap. 17 es una oración). Seguida muchas veces de un imperativo, la expresión hebrea puede indicar el paso del resumen en que se expone una situación a la petición de un resultado que debería seguirse. Hay buenos ejemplos en Éx 19,5; Jos 9,6; 24,14; Jue 13,4; 2 Sm 7,25. En especial, Laurentin, 425, indica que *kai nyn* puede introducir una repetición más decisiva de una petición ya formulada; tal parece ser su función en el caso presente, si comparamos los vv. 5 y 1. En el pensamiento joánico, el «ahora» es el de «la hora» («se acerca la hora, o mejor dicho, ha llegado»: 4,23; 5,25).

a tu lado... junto a ti. En las dos frases se utiliza la preposición *para,* en contraste con 1,1: «La Palabra estaba en la presencia [*pros* con acusativo] de Dios»; 1,18: «... Dios el Hijo único, siempre junto al Padre [*eis ton kolpon*]». Entre los manuscritos se da la tendencia a omitir o a llevar a una oposición distinta una u otra de las dos frases. Boismard, RB 57 (1950) 394-95, 398-99, aporta los argumentos a favor de una forma más breve del texto, en que se omitirían «a tu lado» y «ahora» en el v. 5a; sin embargo, la segunda de estas expresiones es casi con toda seguridad original, si es válida la investigación de Laurentin. La posición de la segunda frase, «junto a ti», tomada al pie de la letra, permitiría otra traducción: «la gloria que yo tenía antes de que el mundo existiera junto a ti». J. M. Ballard, ET 47 (1935-36) 284, defiende esta traducción, pero la diferencia de significado no parece importante. Ambas traducciones se refieren a la gloria que antes de la creación compartían el Padre y el Hijo. Las dos frases preposicionales que venimos analizando son la forma joánica de describir a Jesús sentado a la derecha de Dios (Hch 2,33; 7,55).

la gloria. ¿Implica esto que la gloria que tendrá Jesús después de su exaltación en la carne será la misma que tuvo antes de la encarnación? De ser así, no parece que la «carne» de Jesús juegue un papel profundo en la visión joánica de su exaltación. Dificultades de este tipo son las que han inducido a Käsemann, 21, a insistir en que la escatología de Juan es en realidad una «pro-

tología», pues su finalidad es restaurar todas las cosas tal como eran «al principio».

que tenía junto a ti. Al parecer, algunos manuscritos griegos decían en algún momento *ēn,* forma del verbo «ser», en vez de *eichon,* forma del verbo «tener». Entre los padres latinos y en algunos manuscritos etiópicos se encuentra apoyo a la lectura «la gloria que *era* junto a ti» o «la gloria por la que yo *estaba* junto a ti». Boismard, RB 57 (1950) 396[1], a quien sigue Mollat en SB, sugiere la originalidad de un texto sin verbo («la gloria junto a ti»), lectura que cuenta con el apoyo de otros manuscritos etiópicos y del *Diatessaron.*

antes que existiera el mundo. En vez de «existiera» *(einai),* algunos manuscritos occidentales dicen «llegara a ser» *(ginesthai).* Podría deberse a un influjo de 8,58: «Desde antes que naciera [*ginesthai*] Abrahán, yo soy.» Si la lectura correcta es *einai,* sería el único ejemplo en todo el NT de la preposición *pro* con un infinitivo presente (BDF § 403). Es característico de este evangelio el uso de «ser» en relación con el Hijo; él *es,* mientras que todas las demás cosas llegan a ser. Bultmann, 378, considera esta frase como una glosa del evangelista a la fuente de los Discursos de Revelación.

6. *He manifestado su nombre.* El verbo es *phaneroun.* Es otra manera de expresar lo que ya se había dicho en el v. 4: «Yo te he glorificado.»

sacándolos del mundo. La afirmación parece estar hecha desde la perspectiva cronológica del autor más bien que desde la última cena, pues la idea de que los discípulos han hecho caso del mensaje de Dios en el pasado y todavía lo siguen haciendo (tiempo perfecto) queda fuera de lugar en la Última Cena. En otros pasajes de Juan (8,51; 14,23) se pide a los hombres que guarden la palabra o el mensaje *de Jesús,* pero la palabra de Jesús procede del Padre (7,16).

7. *Ahora saben.* Tiempo perfecto del verbo «saber». El Sinaítico y algunas de las versiones dicen «ahora sé», posiblemente por influjo de los verbos en primera persona del singular con que empiezan los vv. 4 y 6. Por su *nyn* inicial, este versículo se parece a 16,30: «Ahora sabemos que lo sabes todo.» Se supone que los discípulos, que durante el ministerio sólo han llegado a entender parcialmente, han alcanzado al llegar «la hora» un conocimiento más pleno (cf. también 13,17). Pero también aquí ha de entenderse que «la hora» abarca la exaltación de Jesús y el don del Paráclito, que enseñará todas las cosas a los discípulos (14,26; 16,12-13). Durante la Última Cena los discípulos han dado pruebas sobradas de que no han entendido plenamente (14,7.9; 16,5.18), y el mismo Jesús deja entrever sus dudas cuando afirman que ya creen (16,31).

todo lo que yo tengo lo he recibido de ti. La tautología viene a subrayar la dependencia de Jesús con respecto al Padre.

8. *Porque.* Es posible, pero no verosímil, que el *hoti* introductorio indique una continuación del discurso indirecto del versículo anterior: «Ahora saben... que las palabras que tú me transmitiste se las he transmitido yo a ellos.»

palabras. Es el plural *rēmata,* en contraste con el singular *logos* de los vv. 6 y 14. Barrett, 421, opina que el singular se refiere al mensaje divino como un todo, mientras que el plural se aproximaría más a la idea de «preceptos». La distinción es demasiado sutil, si comparamos los vv. 8 y 14; cf. nota a 14,23.

que tú me transmitiste. La mejor lectura parece ser el aoristo, si bien algunos manuscritos tienen el perfecto. En 15,15 se expresó Jesús de manera parecida: «Os he comunicado cuanto he oído a mi Padre.»

ellos las han aceptado. Aoristo, en contraste con el perfecto del v. 6: «Han hecho caso de tu mensaje.» El complemento no se expresa en la mayor parte de los manuscritos, pero viene exigido por el sentido del verso.

Y ellos se han convencido. Literalmente, «y supieron verdaderamente». Algunos manuscritos importantes, orientales y occidentales, omiten la frase de modo que «han aceptado» del verso anterior rige la siguiente: «Han aceptado que salí de tu lado.» Si «se han convencido» es la lectura correcta, probablemente ha de entenderse en el sentido de que han buscado conocer y aprender la verdad (Barrett, 422). El adverbio «verdaderamente» del original significaría aquí mucho más de lo que realmente conocen ellos. El verbo «aceptar» (= saber) de este verso y «creer», dos versos más adelante, van en aoristo, en contraste con el perfecto de «saben» del v. 7. Bultmann, 381[13], afirma que los tiempos perfectos de los vv. 6 y 7 describen la esencia de la fe, mientras que los aoristos del v. 8 indicarían cómo se ha producido esa fe. No podemos estar seguros de que el autor joánico tratara de precisar hasta este extremo; ambos tiempos verbales tendrían una perspectiva temporal posterior a la Última Cena; cf., sin embargo, 16,30. El paralelismo entre «convencerse» y «creer» en el v. 8 ilustra el hecho de que en el pensamiento joánico resultan prácticamente intercambiables las ideas de «saber» y «creer» (p. 1.626, *infra).* En 16,27.30, el objeto del verbo «creer» es que Jesús procede del Padre; aquí es el objeto de «conocer».

que salí de tu lado. Se trata aquí de la misión terrena del Hijo más que de una procesión intratrinitaria, como se advierte por el paralelismo de este hemistiquio con el último de este mismo versículo: «tú me enviaste». Cf. notas a 8,42 y 16,28 («de junto al Padre»).

tú me enviaste. Esta frase viene a ser casi un estribillo a lo largo de toda la plegaria del cap. 17 (Bernard II, 565); aparecerá otras cuatro veces (vv. 18, 21, 23, 25).

COMENTARIO GENERAL

Función y género literario del cap. 17

Llegamos ya a uno de los momentos más sublimes del cuarto Evangelio, la culminación del discurso final, en que Jesús se dirige al Padre en oración. Ya hemos identificado el género literario de este discurso en su conjunto (cf. pp. 913-16, *supra*); se trata de un discurso de despedida. También hemos indicado que no es raro que el personaje en trance de despedirse cierre su alocución con una plegaria por sus hijos o por el pueblo que deja atrás. El Deuteronomio resulta especialmente instructivo al respecto. Como colección de los últimos discursos de Moisés a su pueblo ofrece un interesante paralelo con el discurso final joánico. Es de notar sobre todo que hacia el final del Deuteronomio aparecen dos cánticos de Moisés, uno en el cap. 32, en que Moisés se dirige al cielo, y el segundo en el cap. 33, en que Moisés bendice a las tribus para el futuro. También en Juan se dirige Jesús al cielo y habla a su Padre, pero muchas de las cosas que dice afectan al futuro de los discípulos. De este modo, al colocar la oración del cap. 17 al final del último discurso, el autor joánico se mantiene fiel al género literario de «discurso de despedida» que había adoptado. Por otra parte, al reordenar el discurso de forma que el cap. 17 quede al principio, Bultmann comete un disparate contra el buen sentido literario, pues esta oración queda indudablemente mejor como culmen que como introducción. Tiene razón Bultmann al estimar que los caps. 13 (comienzo de la escena de la Última Cena) y 17 están íntimamente relacionados, pero sólo por vía de inclusión, no de ilación directa. Podemos señalar los siguientes paralelos entre los dos capítulos: la referencia a la llegada de «la hora» (13,1; 17,1); la glorificación del Hijo por el Padre (13,31-32; 17,1.4-5); *telos* y *teleioun* (13,1; 17,4, cf. nota); la permanencia de los discípulos en el mundo (13,1; 17,11.15); la entrega de todas las cosas y del poder a Jesús (13,3; 17,2); Judas, instrumento de Satanás e hijo de perdición (13,2.27; 17,12); el cumplimiento de la Escritura en lo concerniente al traidor (13,18; 17,12).

Más adelante iremos viendo cómo diversas sentencias del cap. 17 tienen paralelos sinópticos. Por otra parte, este capítulo fue compuesto, como casi todo el resto del discurso, reelaborando diversas sentencias tradicionales de Jesús, algunas de las cuales tienen su contexto original en la Última Cena. Lo cierto es que evoca la atmósfera de

despedida propia de la Última Cena más directamente que los materiales contenidos en 15,1-6 o en 15,18-16,4a. Según la teoría de la composición que seguimos (cf. pp. 897-900, *supra*), la oración del cap. 17 no formaba parte del discurso final en la primera redacción del evangelio, en que a 14,31 seguía directamente 18,1. Tampoco formaba parte esta plegaria del discurso que hoy ocupa los caps. 15-16 (segunda sección del último discurso en su forma final). La plegaria parece haber sido una composición independiente que el redactor añadió al mismo tiempo que los caps. 15-16. Es posible que esta plegaria tuviera su origen en el mismo círculo de la Iglesia joánica que compuso el Prólogo, ya que ambas composiciones muestran interesantes semejanzas en cuanto a su calidad poética, su cuidada estructura (incluyendo comentarios explicativos en prosa) y su tema (cf. 17,5).

Una comparación con los cánticos de Moisés en el Deuteronomio y con el Prólogo sugiere que el cap. 17 posee también una calidad hímnica. Dodd, *Interpretación,* 419-22, indica que en los escritos herméticos (cf. vol. I, 73-74) es frecuente concluir un diálogo con una plegaria o himno, y que el lenguaje de esos himnos muestra interesantes paralelos con el cap. 17. La definición de la vida eterna como conocimiento en 17,3 ha servido de apoyo a quienes pretenden ver influencias gnósticas en este evangelio. Bultmann, 374, encuentra un paralelo del cap. 17 en la literatura gnóstica mandea que recoge las plegarias pronunciadas al abandonar el mundo por aquellos que habían sido enviados a él. En la valoración de estos paralelos influirá sin duda la actitud general que se haya adoptado con respecto a los influjos que han configurado el pensamiento joánico.

Otros piensan más bien en un himno en contexto litúrgico. Funcionalmente, el cap. 17 tiene en el relato joánico un papel semejante al del himno a que alude Mc 14,26 como final de la Última Cena (es de suponer que se trate del Hallel con que terminaba la comida pascual). Se ha sugerido que el cap. 17 se recitaba o cantaba en las celebraciones eucarísticas cristianas, y Poelman, *art. cit.,* propone la teoría de que el v. 3 sería el eco de una respuesta antifonal de la asamblea (!). Hoskyns, que ve reflejado en todo el discurso final el orden del culto cristiano, propone (p. 495) que a la parte doctrinal de la celebración (caps. 14-16) seguía una plegaria eucarística. Bultmann, que coloca el cap. 17 al comienzo del discurso, sugiere que esta plegaria ocupó de hecho el lugar de la acción eucarística (!). Los liturgistas católicos han comparado frecuentemente Jn 17 con el prefacio o himno que precede a la

parte sacrificial de la misa, himno que siempre va dirigido a Dios Padre. También indican que Jesús se dirige a su Padre antes de emprender el camino hacia su sacrificio histórico. Westcott, 236, habla del cap. 17 como de una plegaria de consagración en la que el Hijo se ofrece como sacrificio perfecto. J. Schneider, IMEL 139-42, piensa que el cap. 17 pudo ser compuesto un poco a la manera del cap. 6 (en el que, como veíamos, hay un tema eucarístico y en cuya formación pudo influir decisivamente la práctica de la liturgia; cf. vol. I, 568).

Es evidente que algunas de estas hipótesis (y se trata tan sólo de una selección) pecan de excesivo romanticismo y carecen de toda prueba. Aunque en 17,19 puede haber una alusión a la propia inmolación, lo cierto es que en el cap. 17 no se insiste claramente en el tema de la ofrenda sacrificial. Jesús no habla de entregar su vida, sino de marchar al Padre. En cuanto a la interpretación eucarística del cap. 17 (a favor de la cual están Loisy, Cullmann, Wilkens y otros), los mejores argumentos se basan en paralelos con la plegaria eucarística de la primitiva Iglesia que encontramos en la *Didaché,* 9-10 (cf. también vol. I, 514 y p. 1.010, *supra*). La plegaria de *Didaché,* 10,2, comienza: «Te damos gracias [*eucharistein*], Padre santísimo»; Jn 17,1 se inicia con la invocación «Padre», y en el v. 11 leemos «Padre santo». Del mismo modo que el tema de la gloria aparece frecuentemente a lo largo de Jn 17 (vv. 1. 5. 22), también en la *Didaché* encontramos a cada paso la idea de la gloria del Padre por Jesucristo (9,2.3.4; 10,2.4.5). Notemos de pasada que algunos Padres griegos, como Cirilo de Alejandría y Juan Crisóstomo, relacionan la gloria de Jn 17 con la eucaristía. Jn 17 menciona el nombre divino que ha sido otorgado a Jesús (vv. 11, 12) y que él a su vez revela a los discípulos (vv. 6, 26); en *Didaché,* 9,5, se dice que nadie puede recibir la eucaristía si no ha sido bautizado en el nombre del Señor, y en 10,2 se da gracias al Padre «por tu santo nombre que hiciste habitar en nuestros corazones». El versículo siguiente de la *Didaché* dice que el Señor creó todas las cosas por amor de su nombre. El conocimiento y lo que Jesús ha dado a conocer a los hombres es tema que aparece frecuentemente en Jn 17 (vv. 3, 6, 7, 8, 23, 25, 26); en *Didaché,* 9,3 y 10,2 se da gracias a Dios por el conocimiento y por lo que ha dado a conocer a través de Jesús. En *Didaché,* 10,5, se pide a Dios que libre a la Iglesia «de todo mal» (*poneros,* como en Jn 17,15), la lleve a la plenitud en el amor (*teleioun;* cf. Jn 17,23) y la reúna en santidad (o consagración; cf. Jn 17,17.19) en el reino que Dios le tiene preparado (cf. Jn 17,24). Sin embargo, a pesar de estos paralelos, *Didaché,* 9-10,

menciona el pan y el vino eucarísticos, mientras que Jn 17 no lo hace. El tema de la unidad aparece en Jn 17 unido frecuentemente a la eucaristía, pero hemos de admitir que esta alusión a la eucaristía es mucho menos evidente que las contenidas en Jn 6,51-58, por lo que calificaríamos la interpretación eucarística de la plegaria contenida en el cap. 17 como simplemente posible. También es posible que el cap. 17 se utilizara como himno litúrgico, pero esta tesis no jugará un papel decisivo en nuestra interpretación.

La plegaria del cap. 17 ha sido tradicionalmente designada como oración sacerdotal. Ya en el siglo V Cirilo de Alejandría (*In Jo.*, XI,8; PG 74,505) habla de Jesús en este capítulo como sumo sacerdote que intercede por nosotros. El teólogo luterano David Chyträus (1531-1600) tituló el cap. 17 «plegaria del sumo sacerdote» *(precatio summi sacerdotis).* Pero si Jesús es aquí sumo sacerdote, no lo es en el sentido de quien se dispone a ofrecer un sacrificio, sino más bien conforme a los rasgos descritos en la carta a los Hebreos y en Rom 8,34: un sumo sacerdote que está ante el trono de Dios para interceder por nosotros. Es cierto que en la plegaria de Jn 17 Jesús sigue hablando en el contexto de la Última Cena, pero a juzgar por el tono de lo que dice y por los tiempos verbales, se nota que Jesús ha atravesado el umbral que separa el tiempo de la eternidad y que ha emprendido ya el camino hacia el Padre o, al menos, está a medio camino entre este mundo y la presencia del Padre. Lagrange, 437, expresa esta ambigüedad cuando dice que la plegaria ha sido escrita «en perspectiva de eternidad», pero que al mismo tiempo representa verdaderamente las palabras del mismo Jesús. ¿Cómo es posible que el Jesús del cap. 17 diga a la vez «ya no estaré más en el mundo» (v. 13)? Hemos afirmado que el Jesús del último discurso trasciende el tiempo y el espacio, pues desde el cielo y más allá de la tumba está hablando ya a los discípulos de todos los tiempos. En ningún otro pasaje parece tan evidente como en el cap. 17, donde Jesús asume ya la función de intercesor celeste que 1 Jn 2,1 le atribuye después de la resurrección. Dodd, *Interpretación*, 417s, lo ha expresado perfectamente: de alguna manera esta plegaria es ya la ascensión de Jesús al Padre; verdaderamente es la plegaria de «la hora».

Pero hemos de analizar más en profundidad el sentido exacto en que el cap. 17 es intercesión y plegaria. Posee muchas de las características de las plegarias de Jesús, por ejemplo, el gesto de elevar la mirada al cielo y la invocación «Padre» (cf. nota). Hay paralelos claros con las peticiones del Padrenuestro: compárese la petición «santifi-

cado [reconocido] sea tu nombre» con el tema de la glorificación del Padre y el uso del nombre divino en 17,1.11-12; la petición «hágase tu voluntad», con el tema de cumplir la tarea que el Padre encomendó a Jesús (17,4); la petición «líbranos del maligno», con el tema expresado, casi con las mismas palabras, en 17,15. Sin embargo, la plegaria del cap. 17 tiene rasgos especiales y Jesús no habla como un suplicante ordinario. La frecuencia con que aparece la palabra «Padre» le da una nota singular de intimidad. El discípulo y el lector asisten a una conversación familiar celeste. Jesús dirige al Padre su «quiero» (v. 24) con la seguridad que corresponde al Hijo divino. No cabe duda de que le será otorgado lo que pide, ya que su voluntad y la del Padre son una misma cosa. También los sinópticos conocen una plegaria de Jesús pronunciada después de la Última Cena y justamente antes de ser apresado, la plegaria que dirige al Padre en Getsemaní (Mc 14,34-36). Pero, ¡qué distintas son las plegarias sinóptica y joánica! En Getsemaní aparece un Jesús lleno de angustia y turbado que, postrado en tierra, suplica al Padre que aparte de él el cáliz del dolor, petición que no le puede ser otorgada. Se trata de una plegaria humana que se sitúa en el tiempo presente (George, 395). La plegaria joánica, por el contrario, lleva las marcas distintivas de lo atemporal y divino. El Jesús joánico no pide nada para sí. (Es cierto que en los vv. 1 y 5 pide ser glorificado, pero esa gloria ha de servir realmente para comunicar la vida eterna a sus discípulos [v. 2]). No pide ser liberado del dolor, sino únicamente salir de un mundo en el que ha vivido como un extraño (Käsemann, 5, 65). Se trata de una plegaria de comunión entre el Padre y el Hijo, más que de petición.

La plegaria se pronuncia en alta voz en presencia de los discípulos precisamente para que ellos participen de aquella unión (vv. 21-23). Y por el hecho de que hay un auditorio, la plegaria se convierte a la vez *en un acto de revelación y de intercesión*. Jesús se dirige a Dios, pero al mismo tiempo habla a los discípulos tanto como en el resto del discurso. (Nótese que otras plegarias joánicas, como las de 11,41-42 y 12,27-28, presuponen también la presencia de un auditorio; Morrison, 259-60, indica que esta técnica no les parecería a los antiguos tan extraña como a nosotros. En Lc 10,21-22 observamos el mismo fenómeno.) Por «discípulos» se entiende no sólo aquellos que asistían a la Última Cena, sino, y quizá primariamente, también los cristianos de las generaciones siguientes (en contra de Agourides, 141, que insiste en un grupo unitario, el de los Doce). Este interés por las generaciones

futuras se hace más notorio en los vv. 20ss que en cualquier otro momento anterior a la resurrección. El cap. 17 ha sido comparado con un mensaje personal consignado y legado por un hombre que ha muerto, dirigido a los que amó; pero esa comparación resulta insuficiente, pues un mensaje de ese tipo quedaría pronto superado. La intención del autor joánico en el cap. 17 es más bien presentarnos a un Jesús que habla con el acento familiar de su existencia terrena, pero reinterpretado (por obra del Paráclito) de forma que cuanto ahora dice se convierte en un mensaje vivo y para siempre.

Estructura del cap. 17

Incluso muchos investigadores que no encuentran una estructura poética en los discursos joánicos reconocen el estilo poético del cap. 17. Esta plegaria se sitúa entre la poesía del Prólogo y el tono más libre de los restantes discursos. Es de suponer que tendrá una estructura muy cuidada, pero se han propuesto distintas divisiones. Loisy, 441, asegura tajantemente: «Se puede dividir sin dificultad en siete estrofas de ocho versos cada una.» Adaptadas a nuestra traducción, las estrofas que identifica Loisy serían: vv. 1-2, 4-5/ 6-8/ 9-11c/ 11d-12c, 13-14/ 15-19/ 20-23/ 24-26; el v. 3 y los últimos versos del v. 12 se consideran adiciones en prosa. El sistema que aplica para obtener ocho versos en cada estrofa es muy discutible. Con no menor seguridad («todos están de acuerdo», incluso Tomás de Aquino), Lagrange, 436, acepta una división en cuatro partes: vv. 1-5, 6-19, 20-23, 24-26. Dodd, *Interpretación,* 416s, se pronuncia a favor de otra división cuádruple: vv. 1-5, 6-8, 9-19, 20-26, esquema comúnmente aceptado. Las dos divisiones cuádruples tropiezan con la dificultad de la desigual extensión de las diversas unidades. Tan común como la división cuádruple es una división triple, que exponemos más adelante: vv. 1-8, 9-19, 20-26. (Puede verse un estudio cuidadoso de las distintas divisiones propuestas para el cap. 17 en Becker, 56,61).

Antes de exponer las razones que nos mueven a aceptar la triple división, hemos de referirnos a la que propone Laurentin, 427-31, sobre la base de que es menos subjetiva y menos occidental en su perspectiva que los sistemas anteriormente propuestos. Laurentin divide así el cap. 17:

vv. 1-4: Introducción: unidad que comienza y termina con el tema de la gloria. En el uso de «Padre» y «te he glorificado» se advierte una inclusión con los vv. 25-26, *infra*.
5-6: Transición: *kai nyn* (cf. nota al v. 5). «Antes que existiera el mundo» forma inclusión con el v. 24.
7-12: Primera parte: empieza con *nyn;* se sigue un esquema de afirmación (vv. 7-8), petición (v. 9), una referencia a la gloria (v. 10) y a la unidad (v. 11).
13-23: Segunda parte: empieza con *nyn;* se sigue un esquema de afirmación (vv. 13-14), petición (v. 15) y una referencia a la gloria (v. 22) y a la unidad (vv. 21-23).
24: Transición: «Antes que existiera el mundo».
25-26: Conclusión: «Padre justo»; «Yo les he revelado tu nombre».

La división de Laurentin presenta muchos elementos interesantes, que recogeremos en nuestro comentario. Sin embargo, dado que su división no tiene en cuenta ciertos indicios, que a nosotros nos parecen claros, de separación en los vv. 9 y 20, no podemos aceptarla en su totalidad.

Becker, 69, presenta otra complicada estructura del cap. 17. Encuentra este autor que la petición principal es la de los vv. 1-2, que luego se desarrolla en cuatro peticiones distintas, a las que corresponden otros tantos grupos de versículos: 4-5, 6-13, 14-19 y 22-26. En cada uno de ellos ve este autor un esquema constante: *a)* afirmación acerca de lo que ha hecho Jesús; *b)* a veces una afirmación previa de que pide o ruega por algo; *c)* la petición en sí; *d)* los fundamentos para la petición. Es importante haber aislado estos esquemas, incluso si se prefiere adoptar una división más tradicional del cap. 17.

La clave de la organización del cap. 17 ha de verse en las tres indicaciones que hace Jesús sobre los objetos de su plegaria: ruega por su propia glorificación (v. 1), por los discípulos que le ha confiado el Padre (v. 9), y por todos los que han de creer gracias a la predicación de los discípulos (v. 20). Feuillet (*art. cit.* en la bibliografía de la sección nº 56), 375, indica una división semejante a propósito de la plegaria de Aarón en Lv 16,11-17: el sumo sacerdote ruega por sí mismo, por su casa o familia sacerdotal y por todo el pueblo (esto resulta interesante si tenemos en cuenta que el cap. 17 ha sido llamado la oración sacerdotal de Jesús). El punto de mayor divergencia entre las divisiones

cuatripartita y tripartita, las que con mayor frecuencia se suelen proponer, se refiere a los vv. 6-8, en que se menciona a los discípulos. ¿Han de tratarse estos versos como una unidad distinta o han de unirse a los vv. 1-5 o a los vv. 9-18 (Bultmann, Giblet)? Si se unen a los vv. 1-5, se obtiene una división en tres unidades de la misma extensión aproximadamente (vv. 1-8; 9-19; 20-26). Puede objetarse que los vv. 1-5 tratan de la glorificación de Jesús, mientras que los vv. 6-8 se refieren a los discípulos. Pero cuando en los vv. 1-5 Jesús ruega por su propia glorificación, la base de su plegaria es la obra que ya ha realizado entre aquellos que el Padre le confió, y el fin de su glorificación es poderles otorgar la vida eterna. En otras palabras, los discípulos ya han sido mencionados en los vv. 1-5 a propósito de la gloria de Jesús. Los vv. 6-8 son simplemente una amplificación del tema expuesto en el v. 4 y vienen a expresar en detalle la forma en que Jesús desarrolló la obra de Dios entre los discípulos. No obstante, si los vv. 6-8 van con los vv. 1-5, también es cierto que preparan el camino a la segunda unidad (vv. 9-19), donde Jesús ora más directamente por los discípulos. Al final de la segunda unidad hallamos exactamente el mismo fenómeno de unos versos finales que sirven a la vez de transición: en el v. 18 menciona Jesús la misión de los discípulos, y esto da paso a la tercera unidad, en que Jesús ruega por los que serán conducidos a la fe en virtud de esa misión.

Hay otros rasgos interesantes que relacionan entre sí las tres unidades e ilustran la cuidadosa estructuración de que ha sido objeto este capítulo:

- cada unidad empieza con el objeto de la plegaria de Jesús (vv. 1, 9, 20);
- en cada una de ellas aparece el tema de la gloria (vv. 1-5, 10, 22);
- en cada una de ellas hay una invocación al Padre, dentro del cuerpo de la unidad (vv. 5, 11, 21).
- en cada una se menciona el nombre otorgado a Jesús por el Padre (vv. 2, 9, 24);
- en cada una de ellas aparece el tema del Padre dado a conocer por Jesús a los hombres (v. 6: «tu nombre»; v. 14: «tu palabra»; v. 26: «tu nombre»).

Hay además rasgos comunes que comparten dos de las tres unidades. Entre la primera y la tercera hay semejanza por inclusión, es decir, entre el comienzo y el final de la plegaria. Si bien las tres unidades usan la invocación «Padre» sin modificativos, esto ocurre con mayor fre-

cuencia en la primera y en la tercera (vv. 1; 5; 24 y 25). Estas dos unidades comparten el tema de la relación de Jesús con el Padre antes de que existiera el mundo (vv. 5 y 24) y el de la manifestación del nombre de Dios (vv. 6 y 26). Si comparamos las unidades primera y segunda, ambas ponen en contraste lo que se ha hecho en la tierra y lo que se hará (vv. 4-5; 12-13) y en ambas se dice que Jesús ha transmitido a los discípulos la(s) palabra(s) que el Padre le comunicó (vv. 8 y 14). Si comparamos las unidades segunda y tercera, ambas se inician con la expresión «ruego» (vv. 9 y 20), contienen el tema de la unidad (vv. 11, 21-23) y modifican con un adjetivo la invocación al Padre (v. 11: «Padre santo»; v. 25: «Padre justo»). Dentro de la segunda unidad puede haber una inclusión entre los vv. 9 y 19 (v. 9: «por ellos» [*peri autōn*]; v. 19: «por ellos» [*hiper autōn*]). Dentro de la tercera unidad hay una inclusión entre los vv. 21 y 26 (tema de la inhabitación).

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos 1-5: Jesús pide ser glorificado

Si prescindimos por un momento del v. 3, comentario a modo de paréntesis en prosa, estos versículos están dominados por el tema de la gloria. En los vv. 1-2 se explica por qué ha de ser glorificado el Hijo, a saber: para que el Hijo glorificado glorifique a su vez a Dios y dé la vida a los discípulos. En los vv. 4-5 se dan otras razones para la glorificación del Hijo: la obra ya realizada conforme al encargo del Padre. (Nótese el paso de la tercera persona en los vv. 1-2 [«el Hijo»] a la primera persona en los vv. 4-5 [«yo»]; no es imposible que tengamos aquí unas sentencias originalmente independientes.) En la página 1.609 indicamos que la «gloria» tiene dos aspectos; es una manifestación *visible* de la majestad a través de unos *actos de poder*. La gloria que pide Jesús no es distinta de la gloria del Padre, ya que las sentencias de 8,50 y 12,43 excluyen cualquier ambición de gloria propia; se trata en definitiva de la gloria de Dios. «La hora» significará para Jesús la vuelta al Padre, y entonces se hará visible a todos los creyentes que el Padre y Jesús comparten la misma gloria divina. El acto concreto de poder que hará visible la unidad de Jesús y el Padre será el don de la vida eterna a los creyentes (cf. v. 2: «a todos los que le has confiado»). El don de la vida eterna está íntimamente unido con la obra que Jesús ha venido desa-

rrollando en la tierra (v. 4) y lleva a su culminación esa misma obra, ya que las obras realizadas por Jesús en la tierra eran signo de su poder para dar vida eterna (Apén. III). Bultmann, 376, expresa perfectamente esta idea cuando dice: «Su obra no toca a su término junto con su vida terrena, sino que verdaderamente empieza con el final de esa vida.» Jesús glorificará a su Padre en su propia glorificación (v. 1) mediante el don de la vida eterna, ya que este don engendrará para Dios nuevos hijos que le honrarán como Padre (cf. 1,12). Por tanto, al pedir su vuelta al cielo, Jesús no busca nada para sí mismo; sólo le interesa que sea conocido su Padre y que sus discípulos alcancen la felicidad perfecta.

Podrá parecer extraño que Jesús pida ser glorificado, ya que Juan afirmó claramente que Jesús poseía ya la gloria y la manifestó a lo largo de su ministerio. El «nosotros hemos visto su gloria» del Prólogo sigue inmediatamente a la referencia a la Palabra hecha carne (1,14). En Caná (2,11) Jesús manifestó su gloria a los discípulos; cf. también 11,4.10; 12,28. Sin embargo, la gloria de Jesús pudo ser vista durante el ministerio a través de unos signos. Al llegar «la hora» pasamos de los signos a la realidad, de forma que «la hora» es el momento adecuado para que «el Hijo del Hombre sea glorificado» (12,23). Una vez cumplida «la hora», la vida eterna podrá ser otorgada de verdad en el don del Espíritu (20,22). También los sinópticos recogen la idea de que Jesús poseía la gloria durante el ministerio, como puede verse en el relato de la transfiguración (cf. especialmente Lc 9,32), pero está claro al mismo tiempo que el pleno reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios se produce a partir de su muerte (Mc 15,39), resurrección y ascensión (Hch 2,36; 5,31). La idea joánica de la glorificación de Jesús a través de su retorno al Padre tiene ciertos rasgos en común con el pensamiento que refleja el antiguo himno citado por Pablo en Flp 2,9: «Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre que sobrepasa todo nombre» (cf. el tema del nombre en Jn 17,11-12). Pero hay una diferencia; Käsemann, 10, insiste con razón en que la valoración del ministerio de Jesús en Flp 2,7 como una kenosis no aparece en Juan. Si bien la «palabra se hizo carne», no se vació, pues en la encarnación le fue dado poder sobre toda carne (17,2; también 5,27). Juan atribuye al ministerio terreno de Jesús un poder universal que en Mt 28,18 se le otorga únicamente al Cristo resucitado. Véase también el contraste con Ap 12,10, donde sólo después de la derrota de Satanás por la exaltación del hijo mesiánico se proclama el reino de Dios y el *poder* de Cristo.

El comentario explicativo a modo de paréntesis del v. 3 requiere especial atención. Como ya hemos indicado, este versículo se cita a veces como ilustración de un gnosticismo joánico, ya que en él se define el don salvífico de la vida en términos de conocimiento. Para Juan, por supuesto, conocer a Dios no es un asunto puramente intelectual, sino que implica una vida de obediencia a los mandamientos y una comunión de amor con los hermanos cristianos (1 Jn 1,3; 4,8; 5,3). Esto refleja perfectamente el uso del verbo hebreo «conocer» con sus connotaciones de experiencia e intimidad directas. Pero no podemos negar que 17,3 relaciona efectivamente la vida eterna con una correcta apreciación del Padre y de Jesús. La fe es en el pensamiento joánico un estilo de vida comprometida con Jesús, pero ello no significa que la fe carezca de un contenido intelectual. Käsemann, 25, subraya con razón que la idea de la fe como aceptación de la doctrina ortodoxa ya está incoativamente en Juan. Para recibir la vida eterna es preciso aceptar como artículo de fe que Jesús es el Hijo de Dios (1 Jn 2,22-23). En muchos pasajes de la Biblia se aplican a Dios los adjetivos «uno» y «verdadero» para distinguirlo de los dioses paganos; para Juan, sin embargo, el «único Dios verdadero» tiene una connotación especial: es el Dios al que se puede conocer en y a través de su Hijo, Jesucristo, de manera que quien no confiesa al Hijo tampoco confiesa al «único Dios verdadero».

Si establecemos una comparación entre Jn 17,3 y el gnosticismo, se pueden hacer dos observaciones. Primera, el conocimiento de Dios, en que consiste la vida eterna, es para Juan resultado de una mediación que se produjo en la historia (muerte y resurrección de Cristo) y su conocimiento es salvífico en cuanto que libera a los hombres del pecado (8,32). Segunda, la vida eterna se otorga a los hombres en esta tierra. El Jesús joánico quiere aislar a los suyos para que no lleguen a formar realmente parte del mundo (17,14.16) y en última instancia para llevarlos al cielo consigo (v. 24), pero la vida eterna se les concede mientras están en el mundo. Juan difiere en estos puntos de un gnosticismo que se hace realmente independiente de la historia y en el que se obtiene la vida abandonando el mundo y la condición carnal.

Si bien la idea de que la vida eterna consiste en un conocimiento tiene matices peculiares en Juan, hemos de reconocer que en el AT hay antecedentes de la misma. Jeremías promete como uno de los frutos de la nueva alianza un conocimiento íntimo de Dios: «Les daré un corazón para que me conozcan, que yo soy el Señor, y ellos serán mi pueblo y

yo seré su Dios» (24,7; 31,33-34). Este paralelo es importante porque muchas de las ideas más notables del discurso final están relacionadas con el ambiente característico de la Última Cena y el relato de la pasión, profundamente impregnado del sentido de alianza (cf. pp. 933-984, *supra*). El conocimiento de Dios se consideraba también propio de la etapa escatológica: «La tierra se llenará del conocimiento de la gloria de Dios» (Hab 2,14), y el discurso final joánico tiene algunos rasgos propios de un discurso escatológico. En Sab 15,3 encontramos la expectativa del conocimiento de Dios, capaz de comunicar la vida, traducida al vocabulario judeo-helenístico: «Conocerte es la justicia perfecta y conocer tu poder es la raíz de la inmortalidad.» (R. E. Murphy, CBQ 25 [1963] 88-93, sugiere que «poder» en esta cita se refiere al poder para destruir la muerte y encuentra aquí un auténtico paralelo del pensamiento joánico.) En Qumrán, el autor del himno que cierra la Regla de la Comunidad habla de estar justificado porque se le ha otorgado el conocimiento de Dios: «Ha brotado luz para mí de la fuente de su conocimiento; mis ojos han contemplado sus obras maravillosas, y la luz de mi corazón está en el misterio futuro» (1QS 11,3-4). Es cierto que la idea qumrámica del conocimiento de Dios consistía esencialmente en la capacidad de comprender la Ley, pero ya hemos visto que, en Juan, Jesús se pone en el lugar de la Ley (p. 1.642, *infra*).

No es Juan el único autor del NT que pone la felicidad escatológica en el conocimiento. Pablo escribe en 1 Cor 13,12: «ahora conozco en parte, pero entonces conoceré como ahora soy conocido». Para Pablo se trata de un conocimiento todavía futuro; Juan carga más el acento en su realidad presente. Podemos encontrar otro paralelo de la idea joánica en la sentencia de la antigua fuente «Q» conservada en Mt 11,27; Lc 10,22; esta sentencia insiste en la importancia de conocer al Padre a través de la revelación comunicada por su Hijo. El versículo siguiente en Mateo promete el descanso escatológico a todos los que acudan al Hijo. A finales del siglo II Ireneo da a esta idea una expresión teológica más formal: «El inaccesible, intangible e invisible se ha hecho ver, captar y entender por los hombres, de modo que cuantos le entiendan y le vean puedan vivir... La única vida es la participación en Dios, y nosotros la alcanzamos conociendo a Dios y gozando de su bondad» (*Adv. haer.*, IV,20,5; SC 100, 640-42).

En 17,5 se identifica la gloria que Jesús pide con la gloria que tuvo el mismo Jesús junto al Padre antes de que existiera el mundo. Más adelante, en el v. 24, se dirá que esa gloria tiene como origen el amor del

Padre a Jesús antes de la creación del mundo. Bultmann, 379, caracteriza estas ideas como propias del esquema mítico de la gnosis. Son semejantes a la perspectiva teológica del Prólogo (1,1); nosotros sugerimos que tienen el mismo trasfondo que ya indicábamos a propósito del Logos, a saber: las especulaciones judías en torno a la Sabiduría personificada. La Sabiduría existe *antes de que fuera creada la tierra* (Prov 8,23); durante la creación *estaba junto a Dios,* que se *complacía* en ella (8,30); era una pura efusión de su *gloria* (Sab 7,25). Jesús, que habla como Sabiduría divina, tiene los mismos orígenes. La relación que en 17,5 se establece entre la gloria final de Jesús y su gloria anterior a la creación sirve para explicar por qué la primera acción del Jesús glorificado consiste en una nueva creación semejante a la del Génesis (cf. p. 1.478, *infra*).

Versículos 6-8: la acción reveladora de Jesús entre los discípulos

El v. 2 mencionaba a los hombres que Dios había confiado a Jesús; el v. 4 decía que Jesús ha glorificado a Dios en la tierra llevando a cabo la obra que Dios le había encomendado. Los vv. 6-8 unen estos dos temas: la obra de Jesús en la que Dios ha sido glorificado consistió en manifestar lo que es Dios a los que él le había confiado. En el v. 6 se caracteriza esa manifestación como dar a conocer el nombre de Dios. (Este capítulo es el único pasaje de Juan en que se dice explícitamente que Jesús ha revelado el nombre de Dios a los hombres.) El trasfondo y el contenido de esta idea merecen un cuidadoso análisis.

En el AT, el autor de Sal 22,23(22) dice: «Proclamaré tu nombre a mis hermanos.» De este modo da a entender el salmista que alabará a Dios, pero el salmo pudo asumir un significado más profundo cuando los cristianos lo aplicaron a Jesús (Heb 2,12). Conocer el nombre de Dios implicaba en el AT un compromiso de vida («Los que conocen tu nombre ponen en ti su confianza»; Sal 9,11 [10]), y lo mismo puede decirse de Juan, ya que aquellos a los que Jesús ha revelado el nombre guardan la palabra de Dios (17,6). Hay pasajes del Déutero-Isaías que parecen hablar de un nombre especial (¿de Dios?) que se dará a los siervos de Dios en la era escatológica (cf. Young, ZNW 46 [1955] 223-33). Por ejemplo, Is 55,13: «Será el Señor como un nombre, como un signo eterno»; 62,2: «Serás llamado por un nombre nuevo que te dará

el Señor»; 65,15-16: «El Señor Dios... llamará a sus siervos por un nombre distinto, de forma que el que se bendice en la tierra será bendecido por el Dios de la verdad.» Todo esto se parece mucho a Ap 2,17; 3,12, donde sólo el cristiano conoce un nombre nuevo y lleva escrito sobre sí el nombre de Dios; en 19,12-13 se dice que Jesús lleva un nombre que sólo él conoce, a saber: «La Palabra de Dios.» Otro ejemplo interesante del AT sería la costumbre deuteronómica de designar el lugar central del culto de Israel (donde se hallaba el tabernáculo del templo) como el lugar en que Dios ha puesto su nombre (Dt 12,5.21, etc.). Para Juan, Jesús reemplaza al tabernáculo (cf. vol. I, 233-234) y al templo (pp. 352-53), por lo que él es ahora el lugar en que Dios ha puesto su nombre.

En el judaísmo de tiempos de Jesús se desarrollaron indudablemente ciertas especulaciones acerca del nombre divino. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York [3] 1961) 68ss, piensa que la importancia atribuida al nombre en los escritos místicos del judaísmo tardío tiene orígenes más antiguos. En particular era objeto de especulación la figura del ángel del Señor mencionado en Éx 23,20-21: «Mira que envío un ángel delante de ti para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te tengo preparado... *mi nombre está sobre él.*» Esta descripción le cuadraría perfectamente al Jesús de Jn 17. Las especulaciones sobre el nombre divino que aparecen en los primitivos escritos gnósticos también podrían tener raíces judías; cf. G. Quispel, en *The Jung Codex* (Londres 1955) 68ss; J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité* (París 1962) 183-84, que aduce un trasfondo oriental más amplio. Merecen citarse dos pasajes de los escritos recientemente descubiertos en Chenoboskion:

«El nombre del Padre es el Hijo. Él dio en el principio un nombre al que procede de él, que es él mismo, y al que engendró como Hijo. Le dio su nombre que le pertenecía a él... El Hijo puede ser visto, pero el nombre es invisible... El nombre del Padre no se pronuncia, pero es revelado por el Hijo» (*Evangelio de la Verdad*, 38,6ss).

«Un solo nombre no se pronuncia en el mundo, el nombre que el Padre dio al Hijo, que está por encima de todas las cosas, el nombre del Padre. No es que el Hijo vaya a convertirse en el Padre, únicamente se vistió con el nombre del Padre. Los que tienen este nombre lo conocen, pero no lo pronuncian. Pero los que no lo tienen no lo conocen» (*Evangelio de la Verdad*, 12; cf. R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* [Nueva York 1962] 30).

Las ideas de estos escritos gnósticos presentan cierta semejanza con Juan, pero van más allá que éste al identificar al Hijo con el Padre y al insistir en la inefabilidad del nombre. Finalmente, notemos que las leyendas judías anticristianas de las *Toledoth Jeshu* atribuyen los poderes (mágicos) de Jesús al hecho de que había logrado apoderarse del nombre divino.

¿Cuál fue el nombre de Dios revelado por Jesús? Sabido es que el uso de la expresión «el nombre» en el judaísmo era un recurso para evitar la pronunciación del tetragrama (YHWH), por lo que es posible que Juan pensara en un nombre divino especial. Por otra parte, dado que entre los semitas se considera el nombre como una expresión de la personalidad y fuerza del individuo, revelar el nombre de Dios podría ser simplemente una manera de describir al estilo semítico la revelación divina en general (Bultmann, 385[1]). Nos inclinamos por la primera interpretación de la teología joánica del nombre. En un interesante artículo indica Bonsirven que los Padres de la Iglesia, como Cirilo de Alejandría y Agustín, se inclinaban a subrayar la relación personal del nombre, mientras que los comentaristas posteriores hablan del nombre en abstracto. (Esta última tendencia se advierte aún en las traducciones modernas; en NEB y en la *Today's English Version* de la Sociedad Bíblica Americana [1966] encontramos «el poder de tu nombre» en lugar de «tu nombre» en Jn 17,11.)

Sugerimos la hipótesis de que el nombre divino que el Jesús joánico dio a conocer a los hombres fue «*yo soy*». En 17,11-12 dice Jesús que Dios le ha otorgado el nombre divino; es obvio que este don no se manifestará totalmente hasta que Jesús haya sido glorificado. Esto concuerda con lo que Jesús había dicho acerca de «*yo soy*». «Cuando levantéis en alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que YO SOY» (8,28). En Apén. IV, analizábamos el trasfondo veterotestamentario del peculiar uso absoluto que hace Jesús de la expresión «YO SOY». Con relación a Jn 17,6 resulta pertinente en especial la promesa divina que leemos en Is 52,6: «Aquel día conocerá mi pueblo mi nombre, que yo soy *(ego eimi)* el que habla.» Otro pasaje significativo sería Éx 3,13-15. Cuando Moisés pregunta el nombre divino, de forma que pueda presentarse al pueblo provisto de las oportunas credenciales, Dios replica: «Esto dirás al pueblo de Israel: "YO SOY me ha enviado a vosotros".» (En la página 1.663 veremos que el significado del pasaje original que contenía el tetragrama pudo no ser éste, pero parece que efectivamente fue el significado que se le atribuyó en tiempos posteriores.) El Jesús

joánico se presenta ante los hombres no sólo como quien conoce el nombre divino «YO SOY», sino además como quien lo lleva, pues es la revelación de Dios a su pueblo. En los vv. 6, 11 y 12 se menciona el nombre en relación con los que Jesús deja tras de sí y que han sido enviados al mundo (v. 18). De manera muy semejante a lo que ocurrió con Moisés, el hecho de que los mensajeros de Jesús conozcan su nombre y se hayan consagrado a todo lo que implica ese nombre garantiza la misión.

Una vez más encontramos ciertas semejanzas entre el pensamiento joánico y las ideas expresadas en el himno de Flp 2,9, donde se dice que Dios otorgó a Jesús en su exaltación «el nombre que supera a todo nombre». El nombre a que se refiere Pablo es *kyrios,* «Señor», traducción griega de YHWH; el nombre de que habla Juan, «YO SOY», está indirectamente relacionado con YHWH (p. 1.662, *infra).* Según Pablo, sin embargo, el nombre se otorga únicamente después de la resurrección. Según Juan, Jesús lleva el nombre divino ya durante el ministerio. Pero en otra corriente del pensamiento joánico (Ap 19,12-13), Jesús lleva inscrito sobre sí el nombre divino, «La Palabra de Dios», en un tiempo todavía futuro, cuando descenderá del cielo para derrotar a las hordas del mal.

Los vv. 7 y 8 del cap. 17 sacan las consecuencias de que los discípulos hayan recibido el conocimiento del nombre divino que lleva Jesús. De este modo han comprendido que todo lo que tiene Jesús procede del Padre (v. 7), especialmente sus palabras (v. 8). Puesto que Jesús lleva el nombre de Dios, saben, como ocurrió con Moisés, que ha sido enviado por Dios (v. 8). La descripción de Jesús que tenemos en los primeros versos del v. 8 son un eco de la descripción del Profeta semejante a Moisés en Dt 18,18: Dios pone sus palabras en labios del profeta, que luego habla tal como Dios le ha ordenado. Es interesante el hecho de que en esta plegaria, en que se subrayan tan decididamente la gloria y la divinidad de Jesús, se insista al mismo tiempo en su dependencia con respecto al Padre.

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la que se indica para el cap. 17 al final del apartado 59.]

58. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

TERCERA SECCIÓN (SEGUNDA UNIDAD; 17,9-19)

Jesús ora por los que el Padre le ha confiado

7 9 «Yo te ruego por ellos.
No te ruego por el mundo,
sino por los que me has confiado,
porque son tuyos
10 (igual que todo lo mío es tuyo
y todo lo tuyo es mío),
y en ellos he sido glorificado.
11 Ya no estaré más en el mundo;
pero mientras yo voy a reunirme contigo,
ellos se quedan en el mundo.
Padre santo,
guárdalos en tu nombre, que me otorgaste,
[para que sean uno como nosotros].
12 Mientras estaba con ellos,
yo los guardaba en tu nombre, que me diste.
Yo los tuve seguros y ninguno se perdió,
excepto el que tenía que perderse.
para que se cumpliera la Escritura.
13 Pero ahora me voy contigo.
Mientras estoy en el mundo hablo así
para que los inunde mi alegría.
14 Yo les he transmitido tu palabra
y el mundo los odia
porque no pertenecen al mundo
[como tampoco yo pertenezco al mundo].
15 No te ruego que los saques del mundo,
sino que los protejas del Malo.

16 No pertenecen al mundo,
como tampoco yo pertenezco al mundo.
17 Conságralos en la verdad:
"Tu palabra es verdad",
18 pues como tú me enviaste al mundo,
también al mundo los envié yo.
19 Y por ellos me consagro a ti,
para que también ellos te queden consagrados de verdad.»

NOTAS

17,9. *Yo te ruego.* Literalmente, «pido». En los vv. 9, 15 y 20 se usa el verbo *erōtan* absolutamente, sin complemento directo personal; se sobreentiende que la petición va dirigida al Padre. En los casos en que se usa este mismo verbo de petición dentro del último discurso (16,16.26), se expresa el complemento, «el Padre». Schwank, *Für sie,* 487, indica que el Jesús joánico se refiere a su propia plegaria en términos de *erōtan,* y que no usa *aitein,* verbo más frecuentemente utilizado en relación con las peticiones de sus discípulos. Cf. 16,26, donde ambos verbos parecen sinónimos, y 16,23, donde no parecen serlo.

los que me has confiado. Se trata, en el contexto de la Última Cena, de una alusión a los discípulos más próximos a Jesús, probablemente los Doce (cf. nota a 13,5). Más adelante (v. 20), la plegaria pasará a ocuparse de los futuros convertidos. Sin embargo, dado que los discípulos son modelo para todos los cristianos, tanto en los vv. 9-19 como en los vv. 20-26, se tienen en cuenta los cristianos futuros.

porque son tuyos. Con esta frase se explica a la vez que Jesús ruegue por ellos y que pueda decir que fue el Padre el que se los concedió. Bultmann, 382[7], subraya sólo la primera relación, pero en los hemistiquios iniciales del siguiente versículo, que vienen a ser un paréntesis, se advierte que también la segunda se tiene en cuenta. Las dos últimas frases del v. 9 (me los concediste – realmente te pertenecen) invierten las expresiones de la tercera frase del v. 6 («Eran tuyos y tú me los confiaste»).

10. *(igual que todo lo mío es tuyo...).* Esta sentencia, a modo de paréntesis, es semejante a 16,15. Nótese que hay una transición de los pronombres masculinos del v. 9 («los que») a los neutros del v. 10 («todo lo»); el neutro tiene el efecto de ampliar esta afirmación ya de por sí notable. La equivalencia entre los que pertenecen a Jesús y los que pertenecen al Padre significa que en el pensamiento joánico no es la creación de un hombre lo que hace que per-

tenezca a Dios, sino su actitud ante Jesús. Nadie puede aceptar a Jesús si no pertenece a Dios, pero nadie puede pertenecer a Dios si no acepta a Jesús.

en ellos he sido glorificado. Por lo que se refiere a sus discípulos inmediatos, la gloria de Jesús les fue revelada por vez primera en Caná (2,11). Sin embargo, desde la perspectiva temporal del autor, Jesús ha sido glorificado en los cristianos creyentes que han accedido a la fe después de la resurrección. El Códice de Beza dice: «Tú me glorificaste», quizá por analogía con el v. 1, en que el autor de la glorificación es el Padre.

11. *Ya no estaré más en el mundo.* Nótese el contraste con el v. 13: «mientras estoy en el mundo hablo así»; sin embargo, en ambos versículos habla Jesús: «me voy [a reunirme] contigo. Las tres partes del v. 10 y las tres primeras del v. 11 empiezan con *kai,* «y»; resulta difícil determinar lo que ha de coordinarse y lo que ha de subordinarse en la traducción castellana.

yo voy. En otros pasajes del discurso final se dice que Jesús se *va* hacia Dios (cf. notas a 14,2; 16,5), pero aquí habla él mismo directamente al Padre, y por ello resulta más apropiada la expresión «me voy contigo» o «voy a reunirme contigo». Después de esta frase añadén el Códice de Beza y algunos manuscritos de la VL: «ya no estaré más en el mundo; sin embargo, todavía estoy en el mundo». La adición parece unir la sentencia del v. 11 que precede: «voy a reunirme contigo», con la del v. 13 que sigue: «pero ahora me voy contigo».

Padre santo. Dios es llamado «el Santo» (de Israel) en el AT y también se le llama «santo» en las plegarias judías: «Oh Señor santo de toda santidad» (2 Mac 14,36); «Oh Santo entre los santos» (3 *Mac* 2,2). Anteriormente hemos mencionado (cf. p. 1.105, *supra*) el uso de este título en *Didaché,* 10,2.

guarda. Literalmente, «guárdalos»; los discípulos guardan la palabra del Padre (v. 6); por ello ruega Jesús al Padre que los guarde. Guardarlos significa librarlos de la contaminación del mundo (1 Jn 2,15-17).

en tu nombre. El «en» ha de entenderse a la vez como local e instrumental: estarán marcados y protegidos a la vez por el nombre divino dado a Jesús. P^{66*} dice «en *mi* nombre» aquí y en el v. 12.

que me otorgaste. Ha de preferirse el tiempo perfecto al aoristo que aparece en algunos manuscritos; el nombre fue otorgado en el pasado, pero Jesús lo posee todavía. Un problema más importante es el relacionado con el antecedente del pronombre relativo «que». Los mejores manuscritos, incluido P^{66}, tienen el dativo neutro de singular, lo que significa que el antecedente es «tu nombre». Un número mayor de manuscritos posteriores y de menor confianza tiene un masculino plural, cuyo antecedente sería «los», es decir, los discípulos. Hemos preferido la primera lectura, mientras que SB y NEB acep-

tan la segunda. Esta segunda lectura representa probablemente un esfuerzo de los copistas por armonizar este versículo con los vv. 2, 6 y 9, en que se habla de los hombres que fueron confiados a Jesús por el Padre. La lectura que seguimos, hace de los vv. 11 y 12 los únicos casos, dentro de este evangelio, en que se dice que Dios otorgó a Jesús el nombre (divino). Se han hecho diversos intentos para resolver la diversidad de lecturas. Burney sugirió que un relativo arameo ambiguo fue entendido de dos maneras distintas. Huby, *art. cit.*, ha sostenido que la lectura original era un pronombre neutro en acusativo singular (que aparece en el Códice de Beza*), pero que se refería a los discípulos (un caso más de la tendencia joánica a usar un neutro colectivo en vez de un masculino plural).

[*para que sean uno como nosotros*]. Toda la frase se omite en P^{66*}, VS^{sin}, VL, versiones coptas y quizá Taciano, una importante combinación textual. Este tema de la unidad encaja mejor en la tercera unidad de la plegaria (cf. vv. 21-23). El Códice Vaticano y algunos manuscritos secundarios añaden «también» a «como nosotros». Juan utiliza el neutro *hen* por «uno»; Barrett, 424, lo interpreta en el sentido de que los discípulos no han de ser considerados como unidades, sino como una unidad. Es interesante el hecho de que Juan no utilice la noción abstracta de «unidad», *henotēs*, a diferencia de Ef 4,3.13 y, con frecuencia, Ignacio de Antioquía.

12. *los guardaba... los tuve seguros.* Los verbos son *tērein* y *phylassein*. Jesús ha hecho por sus discípulos lo mismo que la Sabiduría personificada hizo por Abrahán, según Sab 10,5: «Encontró al justo y lo guardó *[tērein]* inmaculado ante Dios y lo tuvo seguro *[phylassein]*...»

en tu nombre, que me diste. La tradición textual está dividida en cuanto al pronombre relativo, de manera muy parecida a lo que veíamos en el v. 11. El Sinaítico* y la VS^{sin} omiten toda la frase, lo mismo que P^{66*} (K. Aland, NTS 10 [1963-64] 67). Bultmann omite esta frase en su reconstrucción de la sección poética de la fuente de los Discursos de Revelación.

ninguno se perdió. En 3,16 se afirmaba que Dios entregó al Hijo «para que todos los que creen en él no perezcan»; en 10,28 decía Jesús acerca de sus ovejas que «no se perderán jamás, nadie las arrebatará de mi mano»; en 6,39 dijo también: «Y éste es el designio del que me envió: que no pierda a ninguno de los que me ha entregado».

excepto el que tenía que perderse. Literalmente, «el hijo de perdición»; el término «perdición» tiene la misma raíz que la palabra que en griego significa «perecer». En el NT, «perdición» significa frecuentemente la «condenación» (Mt 7,13; Ap 17,8), por lo que «hijo de perdición» se refiere a alguien que pertenece al ámbito de la condenación y está destinado a la destrucción. Si bien, como F. W. Danker, NTS 7 (1960-61) 94, ha indicado, este tipo de

expresión puede encontrarse también en el griego clásico, es casi seguro que aquí se trata de un semitismo. R. E. Murphy, «Biblica» 39 (1958) 66[4], sugiere que la frase griega de Juan traduce *ben šaḥat;* en efecto, *šaḥat* puede referirse al pozo de Sheol, pero en el hebreo de Qumrán significa «corrupción» y se usa como sinónimo de *ʿāwel*, «maldad», que en el dualismo de Qumrán sirve para describir el ámbito de lo que se opone al bien (vol. I, 77). La expresión «hijo de perdición» se utiliza en 2 Tes 2,3 para describir al anticristo que vendrá antes de la parusía. Es interesante el hecho de que en la escatología realizada de Juan aparezca el «hijo de perdición» durante el ministerio de Jesús y antes de su retorno al Padre. Resulta difícil asegurar si se trata de una modificación intencionada de la expectativa apocalíptica. Cf. nuestro próximo volumen sobre los escritos joánicos, donde exponemos nuestra postura ante la actitud joánica con respecto al anticristo en 1 Jn 2,18.20. En el evangelio se hace referencia claramente a Judas como instrumento de Satanás. Judas es descrito como un diablo en 6,70, mientras que en 13,2.27.30 se nos dice que Satanás entró en el corazón de Judas y que éste se sumió en el reino de las tinieblas para traicionar a Jesús.

para que. En el vol. I, 823-24, se estudia la idea de que las cosas ocurrieron durante el ministerio de Jesús para que se cumpliera lo que había predicho la Escritura. No está claro si esta última frase pertenece, en la idea del autor joánico, a las palabras pronunciadas por Jesús o si se trata de una observación del mismo autor. En este evangelio hay ejemplos de las dos cosas; compárese 13,18 con 12,14-15.

la Escritura. Probablemente se alude a un pasaje concreto. Es evidente que los primeros cristianos recurrieron en seguida a algunos pasajes de AT para explicar la traición de Judas, ya que los distintos relatos sobre la defección de éste ponen de relieve un trasfondo veterotestamentario. En Hch 1,16-20 se afirma que el Espíritu Santo había hablado acerca de Judas y se cita explícitamente Sal 69,26(25); 109,8. En Mt 27,3-10 se cita implícitamente un pasaje legal en que se prohibe usar monedas impuras en la casa del Señor (cf. Dt 23,19[18]) y a continuación se hace una cita explícita, pero libre, de Zac 11,12-13 acerca de las treinta monedas de plata, combinándola posiblemente con un pasaje de Jeremías (32,6-15?). Nuestra única clave para averiguar el pasaje a que se refiere Juan es que la descripción de la traición de Judas en 13,18 cita explícitamente Sal 41,10(9). Si este último verso de Jn 17,12, con su referencia a «la Escritura», es una adición explicativa en prosa al himno del cap. 17 (como lo era el v. 3), es posible que el redactor que la insertó se refiriese a 13,18. Freed, OTQ 97, señala la posibilidad de que el pasaje del AT en cuestión no se refiera directamente a la traición de Judas, sino que se trate de algún texto en que se hable del «hijo de perdición», que sería Prov 24,22a en la versión de los LXX, el único lugar del AT en que aparece esa expresión (en Is 57,4 se lee «hijos de perdición»). La opinión de Freed es que «Escri-

tura» no es aquí un pasaje del AT, sino las palabras del mismo Jesús en Jn 6,70-71; no lo creemos plausible.

13. *Pero ahora.* Laurentin, *art. cit.*, indica que con su *nyn* inicial este versículo se asemeja al v. 7, y se sirve de esta observación como clave para establecer su división del capítulo (cf. p. 1.108, *supra*). En cuanto al contenido, sin embargo, el v. 13 (las dos primeras líneas) está mucho más cerca del v. 11.

hablo así. Literalmente, «digo todas estas cosas». Probablemente se alude a la parte anterior de la plegaria más bien que a la totalidad del último discurso.

para que los inunde mi alegría. Cf. 15,11: «Para que compartáis mi alegría»; 16,24: «para que vuestra alegría sea completa». De momento, los corazones de los discípulos están *llenos* de tristeza (16,6). La alegría *plena* es un concepto escatológico que aparece en los escritos rabínicos (Bultmann, 388).

14. *tu palabra.* Se usa el singular *logos;* cf. nota sobre «palabras» en el v. 8.

el mundo los odia. Hemos suavizado la construcción con aoristo; esta construcción responde más bien al punto de vista temporal del autor. Casi las mismas ideas y palabras aparecen en 15,18-19, pero allí con el verbo en presente.

no pertenecen al mundo. Literalmente, «no son del mundo». Según el pensamiento joánico, el cristiano ha sido engendrado de lo alto y pertenece a Dios (3,3-6; 1,13). Los discípulos han sido elegidos y segregados del mundo (15,19). La *Carta a Diogneto* (6,3), de finales del siglo II, parece apoyarse en Juan: «Los cristianos viven en el mundo, pero no pertenecen al mundo.»

[*como tampoco yo pertenezco al mundo*]. Lo omiten P^{66*} y otros importantes manuscritos occidentales. ¿Se omitió porque parecería una redundancia a la vista del v. 16? ¿O se añadiría precisamente a la vista del v. 16? Lo segundo parece más plausible.

15. *que los saques del mundo.* Schlatter, 323, recoge buenos paralelos rabínicos de las expresiones usadas en las dos partes de este versículo.

que las protejas del Malo. El término *ponēros,* «el Malo», puede traducirse como una noción abstracta, «el mal», pero por analogía con 1 Jn 2,13-14; 3,12; 5,18-19, es probable que se haga una aplicación personal al diablo. El Malo es el príncipe de este mundo, ya que 1 Jn 5,19 afirma: «El mundo todo está bajo el poder del Malo.» Este verso es el paralelo joánico de la petición que recoge Mateo en su versión del Padrenuestro: «Líbranos del Malo» (Mt 6,13, que suele traducirse inexactamente por «líbranos del mal»). La petición anterior en Mateo, que se refiere a la prueba final («tentación»), demuestra que se piensa en una acción liberadora al fin de los tiempos. La petición en

Juan adquiere una formulación en términos de escatología realizada; se pide la protección de Dios para los discípulos mientras están en el mundo. Por otra parte, Ap 3,10 adopta la perspectiva de la escatología final: «Porque has guardado mi palabra... yo te guardaré de la hora de la prueba que ha de venir sobre todo el mundo.» En 1 Jn 2,13-14 queda bien ilustrada la concesión de lo que pide Jesús en el versículo que comentamos; allí se asegura a los jóvenes cristianos que han vencido al Malo.

16. Si se exceptúa un ligero cambio en el orden de las palabras, este versículo repite las dos últimas frases del v. 14. Junto con algunos otros manuscritos, P^{66} (corrector) suprime el versículo entero.

17. *Conságralos.* Literalmente, «santifícalos»; hay aquí un eco de la invocación «Padre santo» del v. 11.

en la verdad. El artículo (que se suprime cuando la misma frase se repite en el v. 19) significa que no se trata de una simple frase adverbial: «conságralos verdaderamente». La «verdad» tiene un poder y una eficacia; cf. 8,32: «La verdad os hará libres.» La «verdad» es aquí simultáneamente la fuerza que consagra y el ámbito en que son cosagrados; el «en» significa a la vez «por» y «para».

'Tu palabra es verdad'. El Códice Vaticano y algunos manuscritos del texto de Taciano ponen un artículo delante de «verdad»; la tradición bizantina tiene un «tu» aclaratorio delante de «verdad». Este pasaje es idéntico a la forma de Sal 119,142 en el Códice Sinaítico, pero el TM y los demás manuscritos de los LXX dicen: «Tu ley es verdad.» ¿Cita Juan una forma variante del salmo conocida en el siglo I y que se habría conservado en el Sinaítico? ¿O hay en el Sinaítico una adaptación del AT para que concuerde con Juan? Nótese que la consagración en la verdad, que consiste en la palabra divina, se parece a la idea de la limpieza en virtud de la palabra de Jesús (15,3).

18. *Como tú me enviaste.* Suponiendo que la cita (?) en la última parte del v. 17 es un paréntesis, no entendemos que en el v. 18 empiece una nueva sentencia, sino que suplimos un «pues» para enlazar la frase *kathōs* con la primera parte del v. 17 (compárase con la frase, que también empieza con *kathōs,* del v. 2 y que se refiere a la glorificación del Hijo, de quien se habla en el v. 1). La consagración en la verdad no se reduce a una purificación del pecado (cf. 15,3), sino que es también una consagración para una misión; son consagrados porque son enviados.

también. La construcción «como... también» establece un paralelismo entre lo que el Padre ha hecho por Jesús y lo que Jesús ha hecho por los discípulos. En otros pasajes del evangelio aparece este paralelismo en relación con la vida (6,57), el conocimiento (10,14-15), el amor (15,9; 17,23) y la unidad (17,22).

los envié yo. La familia Ferrar de manuscritos minúsculos tiene aquí un presente, que sin duda se debe a un intento de suavizar la dificultad que supone el aoristo. Desde el punto de vista de la Última Cena, ¿en qué momento anterior ha enviado Jesús a sus discípulos? Es arriesgado referirse a los episodios narrados en los sinópticos (Mt 10,5; Lc 10,1) y no consignados en Juan (a menos que supongamos que se trata en este caso de una antigua sentencia que se ha conservado en Juan a pesar de no haberse recogido el episodio al que originalmente hacía referencia). ¿Es ésta la misma misión que se mencionó en tiempo pasado en 4,38 (vol. I, 431) a propósito de la cosecha espiritual entre los samaritanos? Lo más verosímil es que el tiempo pasado se explique por el punto de vista temporal del autor, que aludiría a la verdadera misión de los discípulos, iniciada después de la resurrección (20,21-22).

19. *me consagro.* Un número importante de manuscritos, incluido P^{66}, omite el pronombre enfático «yo», pero el contexto confiere a la frase un tono enfático en cualquier caso. En 10,36 se dijo que el Padre consagró (pasado) a Jesús; aquí es Jesús el que se consagra; otro ejemplo de un mismo poder que comparten el Padre y Jesús (vol. I, 722).

de verdad. La expresión aparece a continuación del participio «consagrados» en la mayor parte de los manuscritos, pero iba delante, al parecer, en P^{66}. El uso de «verdad» sin artículo después de la preposición «en» es común en el sentido joánico (1 Jn 3,18; 2 Jn 1,3, etc.; cf. BDF § 258). El significado no es aquí realmente distinto del que tiene la misma expresión en el v. 17, donde va con artículo, pero aquí «verdad» se refiere más bien al ámbito de la consagración de los discípulos, no al poder que actúa en su consagración (cf. J. Reid, ET 24 [1912-13] 459-60).

COMENTARIO

Versículos 9-16: los discípulos y el mundo

Como trasfondo de la oración en que pide al Padre que le glorifique, Jesús ha mencionado la obra que el Padre le encomendó llevar a cabo entre los hombres: reveló la gloria de Dios entre ellos (v. 4), les manifestó el nombre de Dios (v. 6) y les transmitió las palabras de Dios (v. 8). Ahora incluye directamente a estos mismos hombres en su petición al Padre. A modo de paralelo, nótese que en el relato lucano de la Última Cena, Jesús ora por uno de sus discípulos, Simón Pedro, y muestra su preocupación por que los otros estén armados ante la lucha que se avecina (Lc 22,32.36).

La plegaria por sus discípulos (v. 9) es una extensión de la plegaria en que pidió ser glorificado (v. 1), pues de la perseverancia y de la misión de estos discípulos depende que el nombre de Dios, dado a Jesús, sea glorificado sobre la tierra. Como dice Jesús en el v. 10, «en ellos he sido glorificado». El tema de la oposición entre los discípulos y el mundo, que tanto destaca en la segunda sección del discurso (especialmente en 15,18-16,4a), reaparece ahora en la plegaria final de Jesús. Los discípulos tendrán que quedarse en el mundo (v. 11), pero ellos no son del mundo (vv. 14,16), del mismo modo que el reino de su maestro tampoco es de este mundo (18,36). Serán como extraños en el mundo, y por ello mismo su presencia resultará turbadora. Jesús les ha comunicado la palabra de Dios (v. 14) y los ha enviado al mundo (v. 18), pero el mundo reaccionará con odio (v. 14).

¿Cómo conciliar la idea de que Jesús envíe a los discípulos al mundo con su negativa a orar por el mundo (v. 9)? Algunos tratan de suavizar la dureza de «no te ruego por el mundo» entendiendo que en la Última Cena, Jesús se preocupa únicamente de sus discípulos, dejando a un lado (pero no rechazando) por el momento al mundo (Schwank, *Für sie,* 488). La actitud del Jesús joánico se interpreta muchas veces a la luz de la tradición sinóptica, en que manda orar por los enemigos (Mt 5,44; también Lc 23,34), y del mandato paulino de orar por todos los hombres (1 Tim 2,1). Pero estos esfuerzos por suavizar Jn 17,9 no hacen justicia al dualismo joánico. Al comienzo del ministerio decía Jesús que Dios amó tanto al mundo que le dio a su Hijo unigénito (3,16). Pero la llegada del Hijo provocó un juicio (3,18-19), de modo que «el mundo» llegó a personificar a los que se han apartado de Jesús y están ahora bajo el poder de Satanás (1 Jn 5,19), jefe o príncipe del mundo (12,31; 14,30). El mundo ha sido condenado en la persona de su príncipe (16,11), y de ahí que no haya que orar por el mundo, sino convencerle de su malicia (16,8-11) y vencerle (1 Jn 5,4-5). Barrett, 422, expresa perfectamente la perspectiva joánica: «... la única esperanza que le queda al *kosmos* es precisamente que deje de ser *kosmos.*» El mundo está condenado a pasar (1 Jn 2,17).

Si los discípulos son *enviados* por Jesús al mundo, ello se debe a que Jesús también fue enviado al mundo: no para cambiar al mundo, sino para desafiarlo. En cada generación hay sobre la tierra un grupo de hombres que han sido confiados por Dios a Jesús; tarea de los discípulos será separar a los hijos de la luz de los hijos de las tinieblas que les rodean. Los que han sido confiados a Jesús reconocerán su voz en y a

través de la misión de los discípulos y se reunirán para ser una sola cosa (final del v. 11).

Esta comunidad de los cristianos sufrirá el odio del mundo, pero no es deseo de Jesús que se les ahorre esta hostilidad. Para que se manifieste la profundidad de su amor, el mismo Jesús no dejará el mundo sin hacer frente a la hostilidad de su príncipe (14,30-31). Del mismo modo habrá de enfrentarse al Malo cada uno de sus seguidores (17,15; cf. 1 Jn 2,15-17 sobre los atractivos del mundo) si es que ha de estar en su día con Jesús (17,24). Sabe Jesús que sus seguidores necesitarán ayuda en este combate escatológico, un combate que no tendrá por escenario Harmagedón (Ap 16,16), sino el alma de cada hombre. En consecuencia, Jesús pide a Dios que proteja a los discípulos con el nombre divino que él mismo ha recibido (17,11). La fuerza protectora del nombre de Dios es un tema judío ya atestiguado en Prov 18,10: «El nombre del Señor es una fuerte torre; el justo se acoge a ella y está a salvo.» Si tenemos razón al afirmar que para Juan el nombre divino es *egō eimi*, «YO SOY», tenemos un ejemplo de cómo este nombre protege a los discípulos en Jn 18,5-8, pues cuando dice Jesús *egō eimi*, los que han ido a prenderle retroceden impotentes, y Jesús pide que dejen ir sin daño alguno a sus discípulos.

Esta actitud con respecto al mundo choca a muchos cristianos modernos como extraña e incluso como una distorsión del verdadero apostolado cristiano. En una época en que se valora el compromiso, cuando los hombres tratan de determinar la función de la Iglesia en el mundo moderno, la negativa del Jesús joánico a orar por el mundo suena a escándalo. Pero lo cierto es que la hostilidad frente al mundo en el NT no es exclusiva de Juan. Sant 4,4 dice a los cristianos: «Ser amigo del mundo es ser enemigo de Dios.» En Gál 1,4 afirma Pablo que Cristo se entregó para librar a los hombres de esta época mala presente. El mensaje del NT no se agota, por supuesto, en esta actitud de desconfianza frente al mundo; hay, por el contrario, muchos pasajes en que se inculca el compromiso con el mundo. Pero si los cristianos aceptan que la Escritura entraña una cierta fuerza para juzgar y corregir, los últimos pasajes resultarán más significativos en unas épocas en que la Iglesia tienda a apartarse del mundo, mientras otros pasajes como los que encontramos en Juan entrañarán un mensaje para una era que se vuelve ingenuamente optimista sobre las posibilidades de cambiar el mundo o incluso de afirmar sus posibilidades sin necesidad de cambios. (Sobre el concepto joánico de mundo, cf. pp. 1.618-20, *infra*.)

Para concluir, nótese que la seguridad de que tropezarán con la hostilidad del mundo no tiene por objeto entristecer a los discípulos. La promesa de la protección divina que les hace Jesús ha de servir para desterrar la tristeza de los discípulos y llevar su alegría a plenitud (v. 13). El tema de la alegría en medio de la hostilidad del mundo apareció ya dos veces en la segunda sección del discurso final (cf. pp. 1.021, 1.087, *supra*). Evidentemente, esta combinación paradójica era un motivo cristiano frecuente; por ejemplo, Mt 5,11: «Dichosos vosotros cuando os insulten, os persigan y os calumnien... por causa mía»; 1 Tes 1,6: «A pesar de tantas dificultades, acogisteis la palabra con alegría inspirada por el Espíritu Santo.»

Versículos 17-19:

La consagración de los discípulos y de Jesús

En el v. 11 invocó Jesús al Padre llamándolo «santo». Esto no dejaría de sugerir a una mentalidad judía algo en relación con la santidad de los discípulos por los que oraba Jesús, ya que es un principio del Levítico (11,44; 19,2; 20,26) que los hombres han de ser santos porque Dios es santo. El hecho de que los discípulos pertenezcan a Dios (v. 9) es la razón de que hayan de mantenerse alejados del mundo, pues en la mentalidad del AT la santidad de Dios se opone a todo lo secular y profano. El tema de la santidad de los discípulos se explicita en el v. 17, donde se pide al Padre que los consagre (los santifique) en la verdad. En anteriores pasajes se nos ha dicho que el Padre es santo y consagró a Jesús y lo envió al mundo (10,36). Ahora Jesús, el Santo de Dios (6,69), quiere que los discípulos sean consagrados y enviados al mundo (v. 18). Como hemos subrayado en las notas, la consagración de los discípulos se ordena a su misión (Morrison, *art. cit.,* insiste en ello). Todo esto concuerda con la idea veterotestamentaria de consagración; por ejemplo, Moisés, que había sido consagrado por Dios (texto griego de Eclo 45,4), recibe en Éx 28,41 la orden de consagrar a otros para que *puedan servir* a Dios como sacerdotes. Los apóstoles tienen que ser consagrados para que puedan actuar como apóstoles, es decir, como enviados.

En particular, los discípulos tienen que ser consagrados en la verdad que es la palabra de Dios. En la plegaria judía común (StB II, 566)

se proclamaba que Dios santifica (consagra) a los hombres mediante sus mandamientos; esta idea resulta en parte semejante a la de Juan, ya que para éste son virtualmente intercambiables «palabra» y «mandamiento» (cf. nota a 14,23). Una plegaria judía del Año Nuevo, citada por Westcott, 245, resulta también interesante: «Purifica nuestros corazones para que te sirvamos en la verdad. Tú, oh Dios, eres la verdad [Jr 10,10] y tu palabra es verdad y permanece para siempre.» Recordemos que, en la teología joánica, Jesús es a la vez la Palabra y la Verdad (14,6), de forma que una consagración en la verdad que es la palabra de Dios viene a ser simplemente un aspecto de esa situación que consiste en pertenecer a Jesús (y pertenecer a Jesús, por supuesto, es pertenecer a Dios [17,10], que es santo). Los discípulos han aceptado y guardado la palabra que Jesús les transmitió de parte de Dios (17,6.14); esta palabra los ha purificado (15,3); ahora los elige para una misión consistente en transmitir esa misma palabra a otros (17,20).

Es curioso que en la plegaria del cap. 17, que se refiere al futuro de los discípulos, no se mencione el Paráclito/Espíritu, que habrá de ser el factor más importante en ese futuro. Sin embargo, especialmente en la teología oriental, esta plegaria ha sido interpretada en términos de la función del Espíritu Santo (P. Evdokimov, «Verbum Caro» 14 [1960] 250-64). Algunos exegetas ven en particular una referencia al Espíritu en el tema de la consagración en la verdad. Frecuentemente hemos visto en el evangelio una semejanza entre la acción de la palabra revelatoria de Jesús y la acción del Espíritu (vol. I, 423-25, 616-19). Es posible que la «verdad» de 17,17 se pueda identificar no sólo con la palabra de Dios, sino también con el Paráclito, que es el Espíritu de la verdad. Si los discípulos han de ser santificados en la verdad, resulta que éste es el ámbito del Espíritu *Santo,* el Paráclito (14,26) que hace inteligible la palabra de Jesús. En 2 Tes 2,13 encontramos asociadas estas mismas ideas: «Dios os escogió como primicias para salvaros *consagrándoos* con el *Espíritu* y dándoos fe en la *verdad.*»

En el último versículo de esta unidad (v. 19) vemos cómo Jesús pide no sólo que el Padre consagre a los discípulos en la verdad, sino que además se consagra él mismo con tal propósito. ¿En qué consiste esta autoconsagración de Jesús? En el AT se consagran tanto los hombres como los animales. En particular, sacerdotes y profetas son consagrados con vistas a desarrollar una tarea especial. Tenemos un ejemplo de consagración profética en las palabras de Dios a Jeremías (1,5): «Antes de que salieras del seno materno te consagré y te puse como profeta

para las naciones» (también Eclo 49,7). El profeta ha de ser santificado porque habrá de llevar la palabra de Dios. En Éx 40,13; Lv 8,30; 2 Cr 5,11 hay alusiones a la consagración de los sacerdotes. Estos ejemplos de consagración sacerdotal y profética constituyen un buen trasfondo para Jn 10,36, donde se dice que el Padre consagró a Jesús y lo envió al mundo; menos apropiados resultan para interpretar 17,19, donde Jesús se consagra a sí mismo. Es posible que nos hallemos aquí más cerca de la idea de una consagración de las víctimas sacrificiales (Dt 15,19).

¿Piensa Jesús en ofrecerse a la muerte por los discípulos cuando dice «por ellos me consagro»? La expresión «por [*hyper*] ellos» podría sugerir la muerte, como hemos visto en otros casos en que se usa *hyper* a lo largo del evangelio. En 11,51 Jesús ha de morir *por* la nación; en 10,11 el buen pastor entrega la vida *por* sus ovejas; en 15,13 Jesús habla de entregar la vida *por* los amigos. (También en otros pasajes del NT, por ejemplo, Rom 8,32: «No perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó *por* nosotros.») La solemne autoridad de «por ellos me consagro» puede compararse con el tono de 10,17-18: «Yo me desprendo de mi vida... la doy voluntariamente.» La autoconsagración de Jesús está relacionada con la consagración y la misión de los apóstoles, pero la misión no tendrá lugar hasta después de la muerte y resurrección de Jesús (20,21). Por otra parte, si la consagración de los discípulos en la verdad está también relacionada con el Espíritu Santo, este Espíritu no será dado hasta que muera y resucite Jesús (20,22). Resulta, por tanto, plausible que, cuando Jesús habla de su autoconsagración en 17,19, hayamos de considerarle no sólo como la encarnación de la palabra de Dios consagrada por el Padre, sino también como sacerdote que se ofrece a manera de víctima por los que el Padre le ha confiado. Este tema sacerdotal reaparece seguramente en el cap. 19 (cf. pp. 1.325-27, *infra*).

Ya hemos aludido al hecho de que la plegaria del sumo sacerdote de Jn 17 respira una atmósfera no muy distinta de la que advertimos en la carta a los Hebreos, donde se representa a Jesús como sumo sacerdote en los cielos, intercediendo por los hombres. En Heb 9,12-14 se dice que Jesús se ofreció como víctima sacrificial, idea que podría relacionarse con Jn 17,19. Podemos mencionar asimismo el paralelo con Heb 2,10-11, donde se dice que Jesús llegó a su consumación a través del sufrimiento, lo que se parece a la idea joánica del Jesús glorificado a través de su retorno al Padre. El autor de Hebreos describe a Jesús como

el autor de la consagración (o santificación), mientras que los cristianos son sus hermanos, a los que Jesús ha consagrado. La misma idea se repite en Heb 10,10: «Hemos quedado consagrados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesús, única y definitiva.» Jn 17,19 presenta a Jesús consagrándose, seguramente como una víctima, para que sus discípulos sean consagrados. Sus discípulos, por otra parte, son una misma cosa con Jesús (vv. 11,21-23). Cf. también vol. I, 728.

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la del cap. 17, al final del apartado 59.]

59. *EL ÚLTIMO DISCURSO*

TERCERA SECCIÓN (TERCERA UNIDAD; 17,20-26)

Jesús ora por cuantos crean en él
por la palabra de los discípulos

17 20 «No te pido sólo por éstos,
te pido también por los que van a creer en mí mediante su palabra:
21 que sean todos uno,
como tú Padre estás conmigo y yo contigo;
que también ellos sean [uno] con nosotros.
Así creerá el mundo que tú me enviaste.
22 Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste,
para que sean uno
como nosotros somos uno,
23 yo con ellos y tú conmigo,
para que queden realizados en la unidad.
Así sabrá el mundo que tú me enviaste
y que los has amado como me amaste a mí.
24 Padre, tú me los confiaste;
y donde yo estoy, quiero
que estén ellos también conmigo,
para que vean mi gloria que tú me has dado
porque me amabas ya antes de que existiera el mundo.
25 Padre justo,
aunque el mundo no te ha reconocido,
(aunque yo te reconocí),
éstos reconocieron que tú me enviaste.
26 y yo les di a conocer tu nombre
y seguiré dándolo a conocer
para que el amor que tú me tuviste esté con ellos
y también yo esté con ellos.»

NOTAS

17,20. *pido.* Al principio de esta sección aparece el verbo *erōtan,* igual que al principio de la unidad anterior (v. 9).

los que van a creer. Si la perspectiva temporal es la de la Última Cena, el presente que aparece en el texto original es proléptico, con valor de futuro (BDF § 339[2b]; ZGB § 283), lo que podría reflejar un semitismo. Si la perspectiva temporal es la del autor joánico, los creyentes son una realidad actual.

en mí mediante su palabra. En el texto griego es distinto el orden de las palabras, de manera que «en mí» sigue a «mediante su palabra», por lo que podría traducirse también de otro modo: «los que van a creer mediante su palabra acerca de mí». La idea no queda muy lejos de lo que se dice en Rom 10,14; Heb 2,3-4.

21. Hay un notable paralelismo gramatical entre las seis frases que forman los vv. 20-21 y las otras seis frases que forman los vv. 22-23. En particular, nótese:

21a	[*hina*]	que sean todos uno
21b	[*kathōs*]	como tú Padre estás conmigo y yo contigo
21c	[*hina*]	que también ellos sean [uno] con nosotros
21d	[*hina*]	Así creerá el mundo que tú me enviaste
22b	[*hina*]	para que sean uno
22c-23	[*kathōs*]	como nosotros somos uno, yo con ellos y tú conmigo
23b	[*hina*]	para que queden realizados en la unidad
23c	[*hina*]	Así sabrá el mundo que tú me enviaste

Cada uno de estos bloques consta de tres frases que comienzan con *hina* y otra con *kathōs* separando la primera frase de la segunda. La primera y segunda frases con *hina* en cada bloque se refieren a la unidad de los creyentes, mientras que en la tercera se habla del efecto que esto tendrá en el mundo. La segunda frase con *hina* no se limita a repetir la primera, sino que desarrolla la idea de la unidad. La frase con *kathōs* en cada bloque presenta a los creyentes el modelo de unidad que son el Padre y Jesús. Randall, 141, analiza estupendamente este paralelismo.

como tú. Kathōs tiene aquí valor comparativo y a la vez causal (BDF § 453[2]): la unidad celeste es modelo y fuente de la unidad entre los cristianos. En el siglo IV los ortodoxos tendían a usar Jn 10,30 («Yo y el Padre somos

uno») como un argumento contra los arrianos. Los arrianos replicaban con este versículo para probar que la unidad existente entre el Padre y el Hijo era del mismo tipo que la de los creyentes, es decir, una unidad de tipo moral. Sin embargo, como Pollard, *art. cit.*, indica, Juan no pone como modelo de la unidad celeste la que se da en la tierra, sino al revés.

como tú Padre estás conmigo y yo contigo. En la última frase del v. 11 se ponía como modelo de la unidad que ha de haber entre los discípulos un simple «como nosotros». Aquí se desarrolla en detalle la comparación; el modelo de unidad es la mutua inhabitación del Padre y el Hijo. No hay motivo para pensar que la unidad propuesta en el v. 11 («que sean uno como nosotros») sea diferente de la propuesta aquí, a pesar de los esfuerzos de algunos por distinguir entre unidad en la fe y unidad en Dios. Ignacio, *Efesios,* 5,1, se aproxima más al lenguaje joánico: «Considero dichosos a los que están tan unidos con él [vuestro obispo] como la Iglesia lo está con Jesucristo y como Jesucristo con el Padre, de forma que todas las cosas resulten armoniosas al unísono.»

sean [*uno*] *con nosotros.* Sobre bases puramente textuales, la omisión de «uno» cuenta con mayor respaldo (Vaticano, Beza, VL, VS^{sin}, verosímilmente P^{66}) que su inclusión (Sinaítico, tradición bizantina, Vulgata, Peshitta). Si el «uno» es adición, se trataría probablemente de un esfuerzo de los copistas por adecuar la segunda frase con *hina* a la primera. Por otra parte, también pudo ocurrir que el *hen* fuera omitido accidentalmente por un copista a causa de un cierto tipo de homeoteleuton *(en hēmin hen ōsin).* El paralelismo entre estas frases con *hina* y las de los vv. 22-23 está a favor de la inclusión, ya que las segundas tienen «uno» en todos los versos. Con o sin «uno», la segunda frase con *hina* en el v. 21 es un desarrollo de la primera, ya que expresa no sólo la petición de la unidad (primera frase), sino también de la inhabitación divina.

Ha de notarse que, en relación con las tres primeras frases del v. 21 *(hina, kathos, hina),* Orígenes lee en diez ocasiones un texto más breve: «Como tú y yo somos uno, que ellos sean uno con nosotros». Resulta tentadora la idea de rechazar esta lectura como un resumen libre de lo que se dice en los vv. 11, 21, 22 y 23, pero ocurre que esta misma lectura aparece en numerosos Padres, incluyendo a Jerónimo (diez veces). Boismard, RB 57 (1950) 396-97, cita este caso como un ejemplo de una lectura más antigua y más breve conservada en los Padres, que podría ser original. Sin embargo, el cuidadoso paralelismo de las frases del v. 21 con las de los vv. 22-23 aboga, a nuestro juicio, contra la aceptación de la lectura más breve.

Así creerá el mundo. Literalmente, «para que el mundo crea...». Es claro que las dos frases con *hina* en el v. 21 constituyen el objeto de la plegaria de Jesús, que ora pidiendo la unidad de los discípulos entre sí, con el Padre y el mismo Jesús. ¿Forma también parte de la plegaria la tercera frase con *hina*

(«Ruego... para que el mundo crea que tú me enviaste»)? J. C. Earwaker, ET 75 (1963-64) 316-17, afirma que es así, pero Bultmann, 394[1], estima que la tercera frase no depende de «ruego», sino que más bien expresa el objeto de la inhabitación mencionada en la segunda frase con *hina* (p. 394 [4]). La opinión de Bultmann está más de acuerdo con el resto de la teología joánica, en la que Jesús no ora directamente por el mundo. La mutua unidad visible entre sus seguidores es un reto al mundo para que crea en la misión de Jesús; de este modo queda incluido indirectamente el mundo en la plegaria de Jesús.

creerá. Literalmente, «crea», según los mejores manuscritos, incluido P[66], que tienen un presente de subjuntivo. La tradición bizantina, en cambio, tiene un aoristo, que resulta más fácil de entender. Bultmann, 394 [6], no cree que haya una diferencia real de sentido. Sin embargo, Abbott, JG §§ 2524-26, 2511, indica que Juan es muy estricto en observar la diferencia entre el presente y el aoristo en las frases con *hina;* cf. 10,38, donde en una parte se utilizan el presente y el aoristo del mismo verbo con significados distintos. Abbott, § 2528, afirma que el presente de *pisteuein* en esta construcción implicaría una fe continua, mientras que el aoristo se referiría a la fe en sus comienzos y en vías de formación. En el § 2554, Abbott pone en contraste la frase del v. 21d (= «para que el mundo pueda progresar en la fe») con la frase paralela del v. 23c, que emplea el aoristo (= «para que la fe pueda iniciarse en el mundo»). Si aceptamos la interpretación de Abbott, el v. 21d implica que el mundo ya cree y que Jesús pide que siga creyendo. Esta actitud iría en contra de muchas otras sentencias del Jesús joánico con respecto al mundo (16,33; 17,9). Cf. el comentario. Para todo este problema, cf. H. Riesenfeld, *Zu den johanneischen «hina»-Sätzen:* ST 19 (1965) 213-20.

que tú me enviaste. Este mismo tema apareció ya en la plegaria de 11,42.

22. *Yo les he dado... que tú me diste.* Según los mejores manuscritos, estos dos verbos están en perfecto, no en aoristo. Jesús sigue en posesión de la gloria que le había dado el Padre, y los discípulos siguen en posesión de la gloria que les dio Jesús. ¿Cuándo les dio Jesús esta gloria? La plegaria del v. 1, «Glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique», sugiere que la gloria será dada después de la exaltación de Jesús, ya que el Hijo glorifica al Padre a través de los discípulos. En consecuencia, parece que los tiempos del v. 22 han de entenderse desde una perspectiva temporal en que el autor joánico aún está vivo. En Rom 8,30 se dice que la glorificación del cristiano sigue a su justificación. Nótese que el tema de la gloria aparece en las tres unidades de Jn 17 (vv. 1 y 5, 10, 22).

como nosotros somos uno. La comparación de la unidad en la última frase del v. 11 era «como nosotros»; en el v. 21b era «como tú Padre estás conmigo y yo contigo». Este versículo casi combina los dos anteriores.

23. *para que queden consumados en la unidad.* La última expresión es «en uno». El verbo es *teleioun* en pasiva, el mismo verbo que se usó en el v. 4 (cf. nota correspondiente), cuando Jesús se refería a completar la obra que le había sido encomendada por el Padre. La pasiva es frecuente en 1 Juan (2,5; 4,12.17.18), donde se habla de que el amor de Dios ha llegado a su colmo o perfección. Nótese que en la última frase de este versículo aparece el tema del amor. Aparentemente, en el pensamiento joánico los creyentes han de ser llevados a su perfección ya *en esta vida,* pues esa perfección habrá de tener un efecto en el mundo. A modo de comparación, nótese que Pablo confiesa que aún no se siente completo o perfecto, sino que se apresura, pues Cristo se ha apoderado de él (Flp 3,12).

Así. Se nos plantea aquí, a propósito de esta tercera frase con *hina* en los vv. 22-23, la misma cuestión que se nos planteó acerca de la tercera frase con *hina* en el v. 21 (cf. nota correspondiente). ¿Sirve para explicar por qué da Jesús la gloria a los creyentes, o viene a modificar la idea de la segunda frase con *hina,* de forma que sería la unidad completa de los creyentes la que desafiaría al mundo? Parece que esta última es la idea dominante, a pesar de la objeción de Earwaker. Hay una concatenación de ideas: el don de la gloria lleva a la unidad de los creyentes, que a su vez retan al mundo a que reconozcan a Jesús como emisario del Padre del que toda gloria procede.

sabrá el mundo. En aoristo; cf. nota sobre «creerá» en el v. 21. Durante su ministerio el mundo no reconoció a Jesús (1,10), pero en el ministerio de los discípulos se dará al mundo una nueva oportunidad, pues su mensaje provocará al mundo y le incitará a juzgarse a sí mismo.

que tú me enviaste. La concatenación de ideas en este versículo tiene un interesante paralelo en Zac 2,12-13(8-9): el mensajero vengador ha sido enviado *por la gloria* de Dios *a las naciones* malvadas como una lección para Israel, de modo que *sepan* que el Señor de los ejércitos *lo ha enviado.*

que los has amado. Bernard II, 579, lo interpreta en el sentido de que el mundo sabrá que Dios *lo* ama, pero más verosímilmente se dice aquí que el mundo entenderá que Dios ha amado a los cristianos. El amor de Dios al mundo se mencionó en 3,16 únicamente como un preparativo para la encarnación del Hijo; véase el contraste con 15,19. El Códice de Beza y algunos latinos dicen «*yo* los amé» y Barrett, 429, cree que ésta era posiblemente la lectura original. Una lectura en que se dijera que Jesús amó a los discípulos igual que el Padre le amó a él estaría muy en la línea joánica (cf. v. 26, *infra;* también 15,9). Sin embargo, uno de los temas de esta plegaria es la presencia del Padre en la vida cristiana, con lo que concuerda «que los has amado». Este versículo afirma que la unidad de los creyentes probará al mundo que Dios los ha amado. Parte de esa unidad es el amor que los creyentes se tienen unos a otros, al que 13,35 atribuye una fuerza probatoria: «En esto conocerán que sois discípulos míos, en que os amáis unos a otros.»

como me amaste a mí. El término de comparación es abrumador, pero lógico; los cristianos son hijos de Dios y se les ha otorgado la vida que Jesús ha recibido del Padre (6,57); Dios ama a estos sus hijos como ama a su Hijo. No hay más que un amor de Dios; cf. Spicq, 210.

24. *Padre.* Ahora la plegaria llega a su conclusión. Para indicarlo, se han insertado numerosas inclusiones, en que se escuchan de nuevo los elementos del comienzo (vv.1-5). En el v. 1 aparece la invocación «Padre»; en este versículo toma nueva forma la demanda de glorificación ya formulada en el v. 1.

tú me los confiaste. Literalmente, «lo que tú me diste», o como dicen numerosos manuscritos griegos tardíos, «los que tú me diste». Sobre el uso de un neutro en vez del masculino, cf. nota a «todo lo que» del v. 2. Se trata de una construcción que anticipa el pronombre «ellos» de la tercera frase de este versículo. Este tipo de construcción se emplea para recalcar la idea, y para mantener este matiz hemos convertido en absoluta la oración subordinada.

yo estoy. Algunos prefieren traducir el *eimi* por otro verbo, «voy», por ejemplo; cf. nota a 7,34.

quiero. Ya no dice Jesús «ruego», sino que manifiesta su voluntad en tono solemne. (Compárese con Mc 14,36: «No lo que yo quiero, sino lo que quieres tú».) En la teología joánica no resulta presuntuoso este «quiero», ya que la voluntad de Jesús coincide realmente con la del Padre (4,34; 5,30; 6,38). En 5,21 se dice: «El Hijo da vida a quien quiere»; allí, lo mismo que en el versículo que comentamos, la voluntad del Hijo se expresa en términos de un don a los hombres.

que estén ellos también conmigo. Jesús ha dicho claramente que los que no crean no podrán seguirle a donde él va (7,34; 8,21); tampoco pueden hacerlo los discípulos que le acompañan en la Última Cena. Pero llegará un día en que los que sirven y siguen a Jesús estarán con él (12,26; 14,3). Una esperanza semejante se expresa en 2 Tim 2,11: «Si morimos con él, también viviremos con él», mientras que Rom 8,17 afirma que los cristianos serán glorificados con Cristo. Tendríamos aquí el equivalente joánico de las palabras pronunciadas por Jesús en el relato lucano de la Última Cena: «Comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino» (Lc 22,30).

vean mi gloria. Este uso de *theōrein* supone una dificultad para los que opinan que el verbo se refiere a una visión que va acompañada de un conocimiento imperfecto (cf. p. 1.607, *infra*).

que tú me has dado. Una vez más, la lectura correcta es probablemente el perfecto, no el aoristo, si bien el Vaticano tiene aoristo.

porque me amabas. En aoristo. El amor del Padre al Hijo ya desde antes de la creación es la base de la gloria que el Hijo poseía ya antes de la creación (17,5). Este mismo amor es también la base de la misión terrena de Jesús (3,35).

antes de que existiera el mundo. Literalmente, «antes de la 'fundación' o 'comienzo' del mundo». No es una expresión que aparezca en los LXX, si bien la encontramos en el apócrifo *Asunción de Moisés* (1,13-14), un escrito de comienzos del siglo I d. C. Evidentemente, era bien conocida en el período del NT, donde aparece nueve veces; cf. en especial Ef 1,4; 1 Pe 1,20.

25. *Padre justo.* Exclamación paralela a «Padre santo» en el v. 11. Hoskyns, 495, cree advertir una progresión en las invocaciones «Padre», «Padre santo», «Padre justo», en que se reflejaría la trayectoria de la plegaria, desde la muerte de Cristo hasta la glorificación de la Iglesia. Lo mismo Schwank, *Damit,* 544, que interpreta el apelativo «justo» como un avance con respecto a «santo», y cita 1 Cor 6,11: «Pero os lavasteis, pero os *santificaron,* pero os *justificaron...»* Todo ello resulta muy dudoso; en nuestra opinión, «santo» y «justo» no son variantes significativas, sino que «justo» resulta más apropiado en el v. 25 por el hecho de que en el resto del versículo se describe un juicio (cf. comentario). La justicia de Dios es tema frecuente en el AT (Jr 12,1; Sal 116,5; 119, 137), del que hay ecos en el NT (Rom 3,26; Ap 16,5). De la justicia de Dios se dice en el NT que tiene efectos de dos clases, positivos (salvará al inocente) y negativos (castigará al malvado). En lo primero insiste 1 Jn 1,9: «Pero si reconocemos nuestros pecados, *él es justo* y podemos confiar que nos perdonará nuestros pecados y nos limpiará de toda injusticia.» También en 2,1-2, donde se describe a Jesús como el justo que intercede ante el Padre por nuestros pecados.

aunque el mundo... éstos. Literalmente, «y el mundo... y éstos», coordinación dura de ambas frases. El autor describe los dos grupos que están ante la justicia de Dios, es decir, el mundo que no le conoce y los hombres que han llegado a conocerle.

(aunque yo te reconocí). Esta frase se inserta a modo de paréntesis, interrumpiendo la coordinación con *kai... kai* entre las frases segunda y cuarta. Explica de qué modo no ha llegado el mundo a reconocer a Dios: no ha conocido a Jesús, que es el único que conoce a Dios (1,10; 10,14-15; 14,7; 16,3). En 8,55 tenemos un paralelo muy próximo: «No le conocéis. Yo, en cambio, le conozco bien»; allí el perfecto de *eidenai (oída)* tenía el valor de un presente. Las tres veces que se usa «conocer» en el versículo que comentamos, el verbo va en aoristo.

éstos reconocieron. En 1 Jn 2,14(13) el autor se dirige a los cristianos llamándolos «hijos», «porque habéis conocido al Padre».

26. *les di a conocer.* El verbo *gnorizein* está relacionado con *ginōskein,* «conocer», usado tres veces en el versículo anterior. Los hombres han llegado a conocer al Padre porque Jesús se lo ha hecho posible. Este verso es algo más que una repetición con otras palabras del v. 6a.

y seguiré dándole a conocer. La revelación se produjo durante el ministerio y seguirá produciéndose después de él. Lo mismo se afirmó acerca de la glorificación del Padre por Jesús (vv. 1, 4).

el amor que tú me tuviste. Literalmente, «el amor (con) que tú me amaste»; en Ef 2,4 hallamos una construcción semejante. La tautología podría ser un semitismo. El Padre amó al Hijo antes de la creación (v. 24); este amor se convierte ahora en una fuerza creadora que hace posible la inhabitación de Dios entre los hombres.

el amor... esté con ellos. En el texto griego no se expresa la copulativa ni en este verso ni en el siguiente. La fuerza del amor de Dios a los cristianos se proclama en Rom 8,39: nada «podrá separarnos del amor de Dios en Jesucristo nuestro Señor».

COMENTARIO

En esta tercera unidad de la plegaria del cap. 17 Jesús vuelve su atención directamente al futuro, previendo el resultado que tendrá la misión de los discípulos, a que se aludió en el v. 18. La plegaria por los discípulos en la segunda unidad (vv. 9-19) tiene también en cuenta a los futuros cristianos, puesto que los discípulos simbolizan lo que han de ser los creyentes. Ahora, sin embargo, la proyección hacia el futuro se hace aún más explícita, quizá porque la unidad es el tema principal. No sólo prevé Jesús la existencia de una comunidad que confesará su nombre en la tierra (vv. 21-23), sino que además manifiesta sus anhelos por la liberación escatológica de esa misma comunidad, de manera que sus miembros lleguen a estar un día con Jesús en el cielo (vv. 24-26).

Versículos 20-23:

La unidad de los que creen en Jesús

En la descripción que el v. 20 hace de los futuros cristianos destacan dos rasgos importantes. Primero, creen en Jesús. Esta fe implica el compromiso personal y el amor, pero en el pensamiento joánico es algo que va más allá de la adhesión a Jesús, pues implica además un conocimiento de quién es Jesús. Sólo el que cree que Jesús lleva el nombre divino, sólo el que confiesa que Jesús es el Mesías, sólo el que reconoce

a Jesús como Hijo de Dios (20,31) puede cumplir las exigencias de la fe en Jesús según la idea joánica. Käsemann, 25, insiste con razón en que, según Juan, los cristianos han de adherirse al menos a un dogma cristológico, concretamente, la relación entre el Hijo y el Padre; cf. R. E. Brown, *Interp* 21 (1967) 397-98. Con esto concuerda 1 Jn 4,2-3, donde se ofrece un criterio cristológico para distinguir a los que poseen el espíritu de Dios de los que tienen el espíritu del anticristo.

Segundo, los cristianos llegan a la fe a través de la palabra de los discípulos de Jesús. La teología lucana subraya la importancia de una continuidad de la tradición desde los discípulos a los creyentes mucho más que la teología joánica; ciertamente, el concepto del Paráclito (Apén. V), que se concede directamente a cada creyente, impide acentuar excesivamente la dependencia con respecto a una tradición humana. Sin embargo, incluso en el pensamiento joánico, se da por supuesto que los discípulos que estuvieron con Jesús recibieron el encargo de predicar a los hombres y que la fe llega a través de la escucha de lo que ellos dicen. Si el Paráclito da testimonio a favor de Jesús, lo hace a través de los discípulos, no de un modo puramente espiritual (15,26-27). Véase el papel asignado al discípulo amado en 19,35.

En cuanto a la constitución del grupo de los que creerán en Jesús gracias a la palabra de los discípulos, recordemos 10,16 y 11,52, donde la llamada se extiende a los gentiles («otras ovejas... que no pertenecen a este redil»; «los hijos de Dios dispersos») además de los judíos. Juan admite que Dios selecciona a los suyos, pero no sobre una base étnica. Jesús ha venido a llamar a los que el Padre le confió y que se hallan dispersos por el mundo; son los hombres que actúan como Dios quiere (3,21). La «palabra» de Jesús predicada por los discípulos es un impulso dinámico que acogerán los que sean ovejas del rebaño de Jesús (10,3). Para quienes la escuchen, esta palabra se convertirá en espíritu y vida (6,63); para quienes se nieguen a recibirla, esa misma palabra se convertirá en juez (12,48).

En la última parte del v. 11 Jesús pedía a su Padre que los discípulos fueran una sola cosa; ahora, en los vv. 21-23, pide que cuantos lleguen a creer en él gracias a la palabra de los discípulos sean también una sola cosa. En cada caso se propone como modelo de esta unidad la que hay entre el Padre y el Hijo. ¿En qué consiste esta unidad?

En las discusiones ecuménicas se ha utilizado frecuentemente Jn 17,21-23 con el presupuesto de que este pasaje se refiere a la unidad de la *Iglesia*. Sobre todo para los católicos, «que sean todos uno» se ha

convertido en el *slogan* ecuménico. Sin embargo, T. E. Pollard, *art. cit.*, ha utilizado 17,21 en contra de la unión de las Iglesias. Si la unidad de los creyentes tiene por modelo la unidad que hay entre el Padre y el Hijo, esa unidad deberá dejar espacio a la diversidad, pues el Padre y el Hijo son personas distintas sin merma de su unidad. En consecuencia, argumenta Pollard, la unidad entre los cristianos debe reconocer y preservar una distinción de identidades confesionales. A su argumento ha respondido E. L. Wenger, afirmando que Pollard no hace justicia a la descripción de la unidad deseada por el Jesús joánico, sobre todo por lo que se refiere a las ideas de que esa unidad ha de ofrecer al mundo una oportunidad de creer y llegar al conocimiento de que Jesús ha sido enviado por el Padre (vv. 21, 23) y que esa unidad lleva a los cristianos a su perfección (v. 23). En opinión de Wenger, la mera intercomunión de las distintas confesiones no responde a esos rasgos; sólo serviría en este caso la unidad orgánica de la Iglesia. Esta discusión acerca de las implicaciones ecuménicas de 17,21-23 es importante, por supuesto, pero hemos de aclarar que en la mente del autor no entraban estos problemas. La visión joánica no es en absoluto ecuménica; 2 Jn 10, por ejemplo, prohíbe a los cristianos incluso saludar a cualquiera cuya doctrina no sea ortodoxa.

Estos versículos de Juan han sido utilizados también en apoyo de diversas teorías sobre la organización de la Iglesia. B. Häring, *This Time of Salvation* (Nueva York, 1966) 12ss, presenta Jn 17 como un modelo para la Iglesia católica a partir del Vaticano II, especialmente por lo que se refiere a la colegialidad de los obispos. Éste es simplemente un ejemplo de las distintas formas en que puede estudiarse Jn 17 y que se limitan a interpretar sus ideas a la luz de la doctrina paulina del cuerpo y los miembros.

Otros investigadores han afirmado que no hay pruebas suficientes de que el cap. 17 se refiera a la unidad de la Iglesia y que en los versículos que comentamos no se dice nada de organización o comunidad. Randall, 12-16, 40-41, cita numerosas opiniones. ¿Ha de consistir la unidad en un esfuerzo y un propósito conjuntos que se expresarían en la misión y el mensaje cristianos (Strachan)? ¿Se trata de que los cristianos trabajen juntos y sin disidencias (Schlatter)? ¿Ha de consistir en la unión de los cristianos entre sí y con Cristo, al modo de la unión que existe entre las personas, especialmente entre los esposos (Strathmann)? ¿Se alcanza esa unidad en virtud del carácter único de la imagen de Dios impresa en la conciencia de todos los creyentes (B. Weiss,

Bernard)? ¿Es una unidad fundada en la unión de cada cristiano con el Padre y con el Hijo (Behler)? ¿Ha de relacionarse esta unidad con el misterio eucarístico (A. Hamman)? ¿Se manifiesta esta unidad en el poder de hacer milagros (W. Bauer; cf. 14,11-12)? ¿Es una unidad en torno a la «palabra» que funda la comunidad, una unidad que nada tiene que ver con el sentimiento personal o con el esfuerzo común, que no se reduce simplemente a la armonía fraterna, la organización, el dogma, a pesar de que todas estas cosas pueden servir para dar testimonio de esa unidad (Bultmann)? Más pronto o más tarde, los autores llegan a decir casi siempre que se trata de una unión de amor. Ahí está el problema. Käsemann, 59, tiene razón cuando dice: «Habitualmente soslayamos la cuestión en este punto con un lenguaje edificante, al reducir la unidad a eso que llamamos amor.»

En vez de analizar una por una estas teorías, indiquemos los puntos que parecen estar claros en las sentencias joánicas relativas a la unidad. Cualquier postura que sitúe la esencia de la unidad en la solidaridad del esfuerzo humano no hace realmente justicia a la insistencia de Juan en que la unidad tiene sus orígenes en la acción divina. El hecho mismo de que Jesús pida al Padre esa unidad indica que la clave para alcanzarla está en manos de Dios. En el v. 22 Jesús da a entender que la unidad brota del don que él mismo hace a los creyentes de la gloria que a su vez recibió del Padre, de modo que la unidad fluye desde el Padre y el Hijo a los creyentes. Nada de esto implica una pasividad por parte de los creyentes en materia de unidad, pero su acción no es la fuente primaria de unidad.

Las sentencias joánicas implican dos dimensiones, horizontal y vertical. La unidad implica una relación de los creyentes con el Padre y con el Hijo (vertical) y una relación de los creyentes entre sí (horizontal). Esta segunda dimensión aparece en todas las sentencias en que se subraya el amor mutuo a lo largo del discurso final (13,34-35; 15,12.17); véase también el tema de la fraternidad en 1 Jn 1,7. La unidad, por consiguiente, no puede reducirse, en el pensamiento joánico, a una relación mística con Dios. Por otra parte, la dimensión vertical, tan acusada en numerosas sentencias del último discurso (especialmente el v. 21: «Que también ellos sean [uno] con nosotros»; el v. 23: «Yo con ellos y tú conmigo»), significa que esa unidad no se reduce simplemente a una fraternidad humana o a una armoniosa colaboración de los cristianos. (Nótese que al introducir al Padre y al Hijo en la unidad, Juan va más allá de la unidad ejemplarizada en la imagen paulina del cuerpo de Cristo.)

El hecho de que se proponga como modelo la relación existente entre el Padre y el Hijo parece exigir un cierto tipo de unidad vital y orgánica. La relación entre el Padre y el Hijo implica algo más que la unión moral. Padre e Hijo están relacionados entre sí porque el Padre da la vida al Hijo (6,57). De manera semejante, los cristianos están unidos entre sí y con el Padre y el Hijo porque participan de esa vida.

El hecho de que la unidad haya de hacerse visible hasta el punto de constituir un reto al mundo y una llamada para que éste crea en Jesús (vv. 21, 23) parece ir en contra de una unión meramente espiritual. Si interpretamos 17,21-23 a la luz de 10,16, con su insistencia en que ha de formarse un solo rebaño con un solo pastor, parece seguro que la unidad implica comunidad, si bien esta segunda idea no aparece explícita en el cap. 17. Ciertamente, en el *mashal* de la vid y los sarmientos, que tiene el mismo contexto que el cap. 17, es decir, el discurso final, la idea de unión con Jesús implica la de comunidad (15,5-6). La *koinōnia* o «comunión» de 1 Jn 1,3.6.7 podría ser una expresión de la idea de unidad que hallamos en el evangelio.

La impresión de que Juan presupone una comunidad cristiana se ha visto robustecida últimamente por los hallazgos del Mar Muerto. Las sentencias joánicas sonaban hasta ahora como cosa extraña, con su insistencia en ser «uno» (*hen,* neutro), especialmente el v. 23b: «... para que queden consumados en la unidad». A la búsqueda de un trasfondo para esta idea, algunos han acudido a Pitágoras y los estoicos, para quienes «lo uno» *(hen)* era un importante concepto religioso y filosófico. El ideal de la unión con «el uno» desempeñaba también un importante papel en el gnosticismo. Pero ahora contamos con un paralelo mejor en el lenguaje religioso de Qumrán; cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (Nueva York 1961) 209. La comunidad se consideraba la *yaḥad* o «unidad», término que aparece unas setenta veces sólo en 1QS. Se han publicado varios artículos en que se trata de analizar el significado preciso del término: S. Talmon, VT 3 (1953) 133-40; A. Neher, en *Les manuscripts de la Mer Morte, colloque de Strasbourg* (París 1957) 44-60; J. C. de Moor, VT 7 (1957) 350-55; J. Maier, ZAW 72 (1960) 148-66; E. Koffmahn, «Biblica» 42 (1961) 433-42; B. W. Dombrowski, HTR 59 (1966) 293-307, resumen en Randall, 188-206. Parece claro que el uso de *yaḥad* en Qumrán no deriva directamente del AT, si bien es posible que tal uso se hiciera común en el judaísmo posterior, como vemos por los interesantes ejemplos descubiertos por Neher en las secciones más antiguas del Talmud. Maier subraya el

hecho de que *yaḥad* no supone en Qumrán una unidad de tipo organizativo; el término viene a significar más bien una actividad con resonancias rituales y alusiones a la alianza. Koffmahn admite la posibilidad de interpretar *yaḥad* como una persona moral. El significado radical del término confiere a éste la posibilidad de connotaciones como «junto» y «solo» a la vez.

Resulta difícil combinar todas estas observaciones. De los documentos de Qumrán sacamos la impresión de que *yaḥad* significa una comunión de individuos que llevan la misma vida y que están unidos por la común aceptación y observancia de una interpretación particular de la Ley. La organización de la comunidad deriva de la unión que hay entre sus miembros, no a la inversa. Su unión tiene una dimensión escatológica; en efecto, ya poseen una cierta comunión con los ángeles, pero anticipan el día en que Dios los reunirá consigo. Están solos, unidos por el amor mutuo y por su oposición a un mundo hostil. No es imposible que el *hen,* «uno», joánico traduzca literalmente el concepto de *yaḥad.* Cross señala numerosas expresiones de Qumrán que presentan semejanzas con el lenguaje joánico, por ejemplo, *lhywt lyḥd,* «ser una unidad» (1QS 5,2; compárese con el «que *sean uno*» de Juan); *bh'spm lyḥd,* «al ser reunidos en la unidad» (1QS 5,7; compárese con Jn 11,52: «para *reunir* a los hijos de Dios»). En todo caso, la descripción joánica de la unidad cristiana, con sus elementos escatológico y vertical y con su oposición al mundo, tiene mucho en común con la idea de *yaḥad* de Qumrán.

Si tratamos de establecer el contexto vital de la primera comunidad cristiana que pudo dar origen a la insistencia en la unidad que advertimos en 17,21-23, hallaremos también que la idea joánica de unidad implica una comunidad. Käsemann, 56-57, indica que en Jn 17 se da una situación parecida a la que refleja la carta a los Efesios (es significativo el dato, si es que realmente esta carta va dirigida a Éfeso, la ciudad que con mayor frecuencia suele indicarse como probable lugar de composición del cuarto Evangelio) y en las Pastorales (las dos cartas dirigidas a Timoteo lo suponen delegado del Apóstol en Éfeso; *si* estas cartas son postpaulinas, su fecha de composición no debe caer muy lejos de la del cuarto Evangelio). A todo esto podríamos añadir la situación subyacente a 1 Juan. En Efesios se insiste en la unidad (4,3-6), mientras que en las Pastorales se destaca la importancia de la sana doctrina (1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3), lo mismo que en 1 Juan (2,22-24; 4,2-3.15; 5,10). La Iglesia visible es la columna y el baluarte de la

verdad (1 Tim 1,3-7.18-20; 6,3-5; 2 Tim 4,3-5; 1 Jn 2,19). En 1 Tim 1,3 y 1 Jn 4,6 se subraya la importancia del maestro investido de autoridad. En el cuarto Evangelio sólo algunos de estos elementos destacan en primer plano. El maestro revestido de autoridad en Juan es Jesús, que actúa a través del Paráclito, al paso que apenas se insiste en los maestros humanos. (Sin embargo, admitiendo Jn 21,15-17 como testimonio del pensamiento joánico, es posible que se pensara en que Jesús, único pastor, tendría representantes humanos.) En todo caso, el elemento doctrinal adquiere en Juan una importancia no menor que en los restantes textos del NT que hemos citado, pues sólo los que confiesan a Jesús como Hijo de Dios pueden entrar a formar parte de la unidad de los creyentes. Y si la unidad joánica se opone al mundo que rodea a los cristianos, parte de ese mundo está constituido por los cristianos disidentes que han sido expulsados (15,6; cf. 1 Jn 2,19). Un ideal de unidad desarrollado sobre semejante trasfondo tenía que ser por necesidad un ideal de comunidad.

Antes de finalizar nuestro análisis de la unidad en los vv. 21-23, hemos de fijarnos en el efecto que, según el deseo de Jesús, ha de tener esa unidad en el mundo. En las notas a los vv. 21 y 23 nos hemos referido a los que interpretan en sentido excesivamente optimista las dos frases: «Así creerá el mundo que tú me enviaste» y «así sabrá el mundo que tú me enviaste». Por nuestra parte afirmamos que no se dice ahí que el mundo aceptará a Jesús, sino que los cristianos creyentes presentarán al mundo el mismo desafío que Jesús, el desafío de que reconozca a Dios en Jesús (cf. M. Bouttier, RHPR 44 [1964] 179-90). Los que han sido confiados por Dios a Jesús creerán y conocerán; para el resto de los hombres, es decir, para los que constituyen el mundo, ese desafío será motivo de autocondenación, porque se echarán atrás. ¿De qué modo presenta la *unidad* cristiana ese reto? El reto de Jesús consiste en afirmar que era una misma cosa con el Padre; los cristianos forman ya parte de esa unidad («que también ellos sean [uno] en nosotros») y de ahí que presenten al mundo el mismo reto. Jesús desafió al mundo al afirmar que él era la revelación de la gloria de Dios, pero Jesús ha comunicado ahora su gloria a los cristianos (v. 22), por lo que a través de ellos se sigue lanzando al mundo el mismo reto. (Desde el punto de vista de una teología posterior más precisa, es posible establecer una distinción más tajante que la de Juan entre la encarnación de Dios en Jesús y la inhabitación de Dios en los cristianos, o dicho de otro modo, entre la filiación natural de Jesús y la filiación genérica de

los cristianos. Es *posible* que tal diferencia no fuera ajena al pensamiento joánico, y así lo indicaría la costumbre de referirse a Jesús como el *huios,* «Hijo» de Dios, mientras que los cristianos son llamados *tekna,* «hijos», pero en los versículos que analizamos no se advierte una diferenciación tan tajante.)

Versículos 24-26:

Jesús quiere que los creyentes estén junto a él

La unidad de los cristianos constituirá un reto al mundo y provocará el juicio de éste; en los vv. 24-26 vemos descrito implícitamente el resultado de ese juicio. En el v. 25 aparecen dos grupos de hombres ante la presencia del «Padre justo», los que forman el mundo que no reconoció a Jesús y, por ello, tampoco a Dios (cf. nota al v. 25) y los que reconocieron a Jesús como representante de Dios. No se menciona el destino del mundo, pero se nos dice que el de los cristianos es estar con Jesús donde él esté (concretamente, junto al Padre) y ver su gloria eterna (v. 24). Se nos dijo que los discípulos vieron la gloria de Jesús durante su ministerio (2,11; cf. 1,14) y que durante el período después de la resurrección se producirá una manifestación más plena de su gloria (17,10.20). Pero hay evidentemente una manifestación final de la gloria de Jesús que espera a los cristianos cuando se unan a su Maestro en los cielos. La idea no es muy distinta de la expuesta en 1 Jn 3,2: «Hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ve lo que vamos a ser; pero sabemos que cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como él». (1 Juan, sin embargo, parece que habla de ver a Dios, mientras que el evangelio se refiere a ver la gloria que Dios ha dado a Jesús.) Rom 8,18 distingue entre el tiempo presente con sus dolores y «la gloria que se nos revelará». 2 Cor 3,18 habla del tiempo presente, en que «contemplando la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente».

El deseo final de Jesús es que sus seguidores estén a su lado. El verbo *thelein* del v. 24 significa a la vez «querer» y «desear», y ello nos permite hablar de la última voluntad de Jesús, con tal de que entendamos que no se trata de la voluntad de un muerto, sino de la voluntad permanente de un Jesús vivo que está junto al Padre. Jesús reconoce que sus seguidores no pueden ser separados del mundo sin que antes

hayan combatido con el Malo (v. 15), pero su voluntad es que después de esa lucha sean finalmente liberados del mundo de aquí abajo y llevados al cielo, que es su morada definitiva (14,2-3), pues han sido engendrados de lo alto (3,3). Käsemann, 72, indica que en la descripción joánica del destino que aguarda a los creyentes han sido espiritualizados algunos viejos motivos de la apocalíptica judía. Los profetas hablaron de congregar en Jerusalén a los hijos dispersos de Israel para compartir las bendiciones del Señor y de su Ungido; en Juan son reunidos los predestinados a ser hijos de Dios para que permanezcan en compañía del Hijo de Dios ante la presencia del Padre. En la apocalíptica de Qumrán y en el Apocalipsis se piensa que Dios va a intervenir en la batalla para librar a su comunidad de los enemigos que tiene en el mundo, pero en el Evangelio de Juan esa comunidad es sacada del mundo malvado para que esté con Jesús. El destino de la historia no es un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap. 21,1), sino la reunión de las almas en su patria celeste. No se describe al Hijo del Hombre viniendo entre las nubes del cielo para prestar ayuda a sus seguidores, sino que éstos son llevados al cielo (Jn 12,32). Käsemann, en consecuencia, piensa que el pensamiento joánico resulta marcadamente distinto de casi todo el NT y le atribuye una orientación gnóstica, pues apoya el ideal de la retirada del mundo. Muchas de las ideas de Käsemann son válidas, pero subraya excesivamente el aislamiento y la peculiaridad del pensamiento joánico. Pablo, por ejemplo, expresa su deseo de abandonar el mundo y estar junto a Jesús (2 Cor 5,8: «Preferiríamos el destierro lejos del cuerpo y vivir con el Señor»; Flp 1,23: «Deseo morir y estar con Cristo, pues esto es con mucho lo mejor»); al igual que el tema de la desconfianza frente al mundo, es posible que también ésta fuera una idea común entre los cristianos.

Es discutible hasta qué punto la esperanza de ir junto a Jesús en los cielos excluía las expectativas apocalípticas. El Apocalipsis, obra de la escuela joánica, está dedicado a esas expectativas, que también se hallan presentes en el Evangelio de Juan (vol. I, 149ss). Es indudable que el evangelio insiste en la escatología realizada, pero sin negar una escatología futura. Por ejemplo, 17,24 no explica cómo irán los creyentes a reunirse con Jesús en el cielo. ¿Descenderá el Hijo del Hombre para llamarlos de los sepulcros (5,28-29)? Es posible que 17,24 se entendiera originalmente de forma que incluyera una escena apocalíptica y que más adelante, cuando se aplacaron las expectativas de una escatología futura, se pensara que el deseo de Jesús se cumplía en la

muerte del cristiano. (En las pp. 947-52, *supra,* sugeríamos exactamente este desarrollo en cuanto al significado de 14,2-3.) Esto concordaría con 11,25, donde se promete la vida eterna a continuación de la muerte física. En la mente de Juan, los cristianos, como hijos de Dios, están estrechamente configurados a la imagen de Jesús, Hijo de Dios, por lo que la idea de que Jesús penetró en su gloria a través de la muerte pudo llevar a la convicción de que el cristiano estaba destinado a ver a Jesús en gloria después de su muerte. Por supuesto, la idea de que la muerte conduce a la unión con Jesús no tuvo por qué excluir la esperanza en la liberación final de toda la comunidad cristiana en la parusía; compárense las citas paulinas recogidas más arriba con las expectativas apocalípticas de Pablo en 1 Tes 4,13-17; 1 Cor 15,51-57. Por consiguiente, podemos decir que el pensamiento joánico en lo tocante a escatología tiene sus propias modalidades (que el gnosticismo posterior encontrará muy consonantes con su teología de la liberación del mundo), pero no hemos de permitir que el método dialéctico nos lleve a atribuir a Juan actitudes más avanzadas de lo que permiten los datos ciertos.

El último versículo del cap. 17 explica por qué los creyentes estarán definitivamente unidos a Jesús, a saber: porque le han estado íntimamente unidos durante su permanencia en la tierra. Jesús les ha dado a conocer el nombre de Dios y seguirá dándolo a conocer. Si recordamos que Jesús está hablando durante la Última Cena y aludiendo a los creyentes futuros que serán convertidos por los discípulos, la sentencia «yo les di a conocer tu nombre» resulta un tanto extraña. Es de suponer que esta revelación pasada es la que tuvo lugar durante su ministerio, y que los discípulos comunicarán a los creyentes. La segunda sentencia, «y seguiré dándolo a conocer», podría referirse a la obra del Paráclito (14,26; 16,13). Esta profundización creciente del conocimiento de la revelación de Dios en Jesús tiene como finalidad y objeto la inhabitación de Jesús en el cristiano (v. 26d). Jesús puede morar únicamente con quienes entienden y valoran su revelación. Si los dos últimos versículos del v. 26 se comparan entre sí, se advertirá que la presencia de Jesús en el cristiano se pone en paralelismo con la presencia del amor de Dios en el creyente. Esto significa que la presencia de Dios es dinámica, que expresa el amor y se expresa en el amor. El erudito medieval Ruperto de Deutz (PL 169,764; cf. Schwank, *Damit,* 541) identifica el amor inmanente descrito en el v. 26c («el amor que tú me tuviste») con el Espíritu Santo. Tenemos aquí un claro reflejo de la teo-

logía trinitaria posterior, en que el Espíritu es el amor entre el Padre y el Hijo; pero no se equivocó al advertir que la promesa de Jesús en el v. 26 únicamente puede cumplirse a través del Espíritu. El sentido de lo que dice Juan no está muy lejos de la afirmación explícita de Pablo (Rom 5,5): «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido otorgado.»

Esta hermosa plegaria, que es a la vez la majestuosa conclusión del discurso final, no podía tener mejor remate que la nota de la inmanencia de Jesús en los creyentes, un tema reforzado por la afirmación que hace Jesús de que ha comunicado su gloria a los creyentes (v. 22) y que les ha dado a conocer el nombre de Dios. Ya hemos dicho que el motivo de la nueva alianza está presente a lo largo de todo el relato joánico de la Última Cena, a pesar de que no se haga mención explícita del cuerpo y la sangre eucarística de Cristo. Veíamos (cf. p. 933, *supra*) cómo el mandamiento del amor, mencionado en el primer verso del último discurso (13,34), es «nuevo» precisamente por constituir la estipulación principal de la nueva alianza. También la nota final de la inmanencia es un eco de la teología de la alianza. Después de la alianza del Sinaí, la gloria de Dios, que moraba en la montaña (Éx 24,16), descendió para morar en el tabernáculo en medio de Israel (40,34). En el pensamiento joánico, Jesús fue durante su vida el tabernáculo de Dios que encarnaba la gloria divina (Jn 1,14); ahora, en una situación existencial de alianza, promete a sus seguidores comunicarles la misma gloria que Dios le otorgó. En el lenguaje del Deuteronomio, el tabernáculo (o el lugar que albergaba el arca) era el lugar en que el Dios de la alianza había establecido su nombre. Ahora el nombre dado por Dios es confiado a sus seguidores. El Señor Dios que habló en el Sinaí aseguró a su pueblo que permanecería en medio de ellos (Éx 29,45; Nm 11,20; Dt 7,21; 23,14). Jesús, que será aclamado por sus seguidores como Señor y Dios (20,28), en las últimas palabras que les dirige durante su vida mortal pide que después de su muerte le sea concedido *estar con ellos.*

BIBLIOGRAFÍA (cap. 17)

[Cf. La bibliografía general sobre el último discurso al final del apartado 48.]

S. Agourides, *The «High Priestly Prayer» of Jesus*, en StEv IV, 137-45.
J Becker, *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des*

Gebetes in Johannes 17: ZNW 60 (1969) 56-83.
J. Bonsirven, *Pour une intelligence plus profonde de Saint Jean:* RSR 39 (1951) 176-96. (Historia de la exégesis de Jn 17,11.12.26.)
G. Bornkamm, *Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums:* EvTh 28 (1968) 8-25. Reimpreso en *Gechichte und Glaube I* (Munich 1968). Crítica de la obra de Käsemann sobre Jn 17 citada más adelante.
F.-M. Braun, *La Seigneurie du Christ dans le monde selon saint Jean:* RThom 67 (1967) 357-86, esp. 359-66, sobre 17,1-3.
J.-L. D'Aragon, *La notion johannique de l'unité:* ScEccl 11 (1959) 111-19.
A. George, *L'heure de Jean xvii:* RB 61 (1954) 392-97.
J. Giblet, *«Sanctifie-les dans la vérité» (Jean 17, 1-26):* BVC 19 (1957) 58-73.
J. Huby, *Un double problème de critique textuelle et d'interprétation: Saint Jean xvii 11-12:* RSR 27 (1937) 408-21.
E. Käsemann, *The Testament of Jesus According to John 17* (Filadelfia 1968).
A. Laurentin, We'attah—Kai nyn. *Formule charactéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5):* «Biblica» 45 (1964) 168-97, 413-32.
C. D. Morrison, *Mission and Ethic: An Interpretation of John 17:* Interp 19 (1965) 259-73.
R. Poelman, *The Sacerdotal Prayer: John xvii:* «Lumen Vitae» 20 (1965) 43-66.
T. E. Pollard, *«That They All May Be One» (John xvii 21)-and the Unity of the Church:* ET 70 (1958-59) 149-50.
J. F. Randall, *The Theme of Unity in John xvii 20-23* (Universidad de Lovaina 1962). Todas nuestras referencias se hacen a esta tesis, pero hay un artículo de síntesis en ETL 41 (1965) 373-94.
B. Schwank, *«Vater, verherrliche deinen Sohn» (17, 1-5):* SeinSend 28 (1963) 436-49.
«Für sie heilige ich mich, die du mir gegeben hast» (17, 6-19): SeinSend 28 (1963) 484-97.
«Damit alle eins seien» (17, 20-26): SeinSend 28 (1963) 531-46.
C. Spicq, *Agapè* III (París 1959) 204-18.
W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17)* (Düsseldorf 1962).
A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don au Père (Jn 5, 36 et 17,4):* RSR 48 (1960) 377-419.
E. L. Wenger, *«That They All May Be One»:* ET 70 (1958-59) 333.

EL LIBRO DE LA GLORIA

Segunda Parte

EL RELATO DE LA PASIÓN

CONTENIDO

I. 17,1-27. *Primera sección:* El prendimiento e interrogatorio de Jesús (§§ 61-62).

(1-11) Primera unidad: El prendimiento de Jesús (§ 61).

1-3: Lugar de la escena: el huerto.
4-8: Jesús sale al encuentro del grupo que viene a prenderle y demuestra su poder.
(9): Adición en forma de paréntesis explicativo.
10-11: Pedro reacciona hiriendo al criado.

(12-13) Cambio de escenario; final de la primera unidad y paso a la segunda al ser llevado Jesús del huerto ante Anás.
(14-27) Segunda unidad: El interrogatorio de Jesús (§ 62).

(14): Adición explicativa en forma de paréntesis.
15-18: Entrada de Pedro en el palacio del sumo sacerdote; primera negación.
19-23: Anás interroga a Jesús, que alega ser inocente.
(24): Inserción preparatoria del juicio ante Pilato: Jesús enviado a Caifás.
25-27: Segunda y tercera negaciones de Pedro.

II. 18,28-19,16a *Segunda sección:* El juicio de Jesús ante Pilato (§§ 63-64.)

18 (28-32) Primer episodio: Las autoridades judías piden a Pilato que condene a Jesús (§ 63).
(33-38a) Segundo episodio: Pilato interroga a Jesús sobre su realeza.
(38b-40) Tercer episodio: Pilato trata de soltar a Jesús; los judíos prefieren a Barrabás.
19 (1-3) Cuarto episodio (intermedio): los soldados romanos azotan y escarnecen a Jesús.

(4-8) Quinto episodio: Pilato presenta a Jesús ante su pueblo; «los judíos» piden que sea crucificado.
(9-11) Sexto episodio: Pilato habla con Jesús sobre el poder.
(12-16a) Séptimo episodio: Pilato cede a las exigencias de los judíos y ordena crucificar a Jesús.

III. 19,16b-42 *Tercera sección:* Ejecución en la cruz y sepultura de Jesús (§§ 65-66).

(16b-18) Introducción: La Vía Dolorosa y la crucifixión (§ 65).
(19-22) Primer episodio: Pilato y la inscripción sobre la cruz.
(23-24) Segundo episodio: Los verdugos se reparten los vestidos de Jesús: la túnica inconsútil.
(25-27) Tercer episodio: Jesús confía su madre al Discípulo Amado.
(28-30) Cuarto episodio: Jesús grita de sed: los verdugos le dan a beber vino; Jesús entrega su espíritu.
(31-37) Quinto episodio: Pilato ordena no romper las piernas de Jesús; brota sangre y agua (§ 66).
(38-42) Conclusión: Jesús es sepultado por José y Nicodemo.

60. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

OBSERVACIONES GENERALES

En su obra *The Gospel of the Hellenists* (Nueva York 1933) 226-27, B. W. Bacon resume las peculiaridades del relato joánico de la pasión en tres puntos. Primero, su tendencia apologética: «los judíos» aparecen como los únicos adversarios en la trama. Las verdaderas acusaciones lanzadas contra Jesús son de carácter religioso; Pilato aparece como una figura simpática, hondamente interesado en salvar a Jesús. Segundo, hay una orientación doctrinal precisa: Jesús aparece a lo largo de la pasión no como una víctima, sino como un ser soberano y sobrehumano que en cualquier momento podría detener aquel proceso. Tercero, hay un intenso elemento dramático que Bacon atribuye a la inserción de detalles imaginarios y que suponen una mejora no histórica del relato sinóptico.

Al subrayar los rasgos apologéticos, doctrinales y dramáticos, Bacon ha captado con acierto el espíritu del relato joánico de la pasión. Pero si tuviéramos que valorar en detalle las apreciaciones de Bacon, habríamos de dar una calificación alta al tercer apartado y más baja al primero y al segundo. Estas observaciones generales se referirán a los tres puntos enumerados. Empezaremos, sin embargo, por analizar las relaciones entre el relato de Juan y el de los sinópticos, para fijarnos a continuación en lo que pueda calificarse de histórico en todos los relatos evangélicos de la pasión y formular una valoración general al respecto. Finalmente, a través de un análisis de la estructura del relato joánico de la pasión, destacaremos el elemento dramático.

Juan y los sinópticos

El relato de la pasión nos ofrece los mejores materiales para el estudio de las relaciones existentes entre el cuarto Evangelio y los sinópti-

ANÁLISIS DEL RELATO DE LA PASIÓN SEGÚN SAN MARCOS

A = Relato primitivo	B = Adiciones de Marcos
14,26-31: Jesús sale hacia el Monte de los Olivos; *predice la negación de Pedro*	14,32-42: Agonía en Getsemaní
43-46: Prendimiento de Jesús	47-52: Pedro corta la oreja al criado; Jesús alega que enseñó todos los días en el templo; un joven echa a correr desnudo
(53, 55-64: *Jesús ante el Sanedrín [de noche]*)	54, 65, 66-72: Escarnio de Jesús por el Sanedrín; negaciones de Pedro.
15,1: Jesús ante el Sanedrín por la mañana	
3-5: Los sumos sacerdotes acusan a Jesús ante Pilato	15,2: Pilato pregunta a Jesús: «¿Eres tú "el Rey de los Judíos"?»
	6-14: Incidente de Barrabás
15: Pilato entrega a Jesús para *ser crucificado*	16-20: Jesús escarnecido por los soldados romanos
21-24: Simón carga con la cruz; llegada al Gólgota; le dan a beber vino; crucifixión de Jesús; reparto de sus vestidos	25: Crucifixión de Jesús a la hora de tercia
26: Inscripción: «El Rey de los Judíos»	27: Crucifixión de dos bandidos
29-30: *Burlas de los transeúntes*	31-32: Burlas de los sumos sacerdotes y de los dos bandidos
34-37: *Jesús grita a la hora de nona; un guardia le ofrece vino común con una esponja;* Jesús grita y exhala el espíritu	33: Tinieblas desde la hora de sexta hasta la de nona
	38: Se rasga el velo del templo
39: *Exclamación del centurión*	40-41: Las mujeres miran desde lejos
42-46: *José pide el cuerpo a Pilato; Pilato manda llamar al centurión; el cuerpo es entregado a José, que lo faja y* [illegible]	47: Dos Marías miran el lugar en que ha sido sepultado Jesús

cos, ya que se trata del relato más extenso que tienen en común las dos tradiciones. Para estudiar estas relaciones, muchos investigadores comienzan por reconstruir las tradiciones primitivas subyacentes a los evangelios; también desde este punto de vista la pasión posee un valor singular, pues es opinión común que los relatos de la pasión fueron las primeras secciones importantes de los materiales evangélicos que se constituyeron como un relato seguido. Véanse unos cuadros en que se comparan los distintos evangelios en Léon-Dufour, cols. 1439-54.

Podemos empezar por las relaciones entre Juan y Marcos. Los críticos de diversas tendencias (Bultmann, Jeremias y Taylor, por nombrar sólo a los más destacados) están de acuerdo en que el relato de la pasión en Marcos es una reelaboración y que una de sus fuentes más importantes fue un relato seguido de la pasión. Este relato se iniciaría verosímilmente con el prendimiento de Jesús y seguiría con la comparecencia de Jesús ante el Sanedrín, el juicio ante Pilato, la sentencia condenatoria, la conducción de Jesús al Gólgota, su crucifixión y su muerte. (Las predicciones de Mc 8,31; 9,31 y 10,33-34, anteriores al evangelista, nos trazan el mismo cuadro, pero su lenguaje es en parte independiente del que usa el relato de la pasión según Marcos.) Jeremias deduce la existencia de este relato primitivo a partir de una comparación de Marcos con Juan y de los datos aportados por Mc 10,33-34. Bultmann toma como punto de partida una crítica literaria del relato de Marcos, comparándolo con los restantes relatos sinópticos de la pasión. Las deducciones de Taylor se basan en la presencia y ausencia de semitismos en las distintas partes de la pasión según Marcos. En general, Bultmann y Jeremias atribuyen al relato primitivo una proporción de materiales menor que Taylor, pero la concordancia general entre los resultados obtenidos por los tres métodos resulta impresionante. (Ha de advertirse que este relato «primitivo» no consiste simplemente en la escueta narración de unos hechos; por el contrario, la reflexión teológica ha dejado sus huellas en él.) Marcos añadió nuevos materiales a aquel relato primitivo. Bultmann estima que estos nuevos materiales son de carácter legendario o consisten en adiciones doctrinales. Taylor, por el contrario, señala su fuerte colorido semítico; no se trata de un relato continuo, sino que consiste en noticias independientes y en detalles complementarios. Supone Taylor que Marcos añadió al relato primitivo, que ya circulaba en Roma, los recuerdos personales de Pedro. Como tendremos ocasión de referirnos a los dos tipos de materiales contenidos en el relato de Marcos, ofrecemos un resumen

esquemático de los puntos de vista de Taylor *(Mark,* 658). Taylor no está seguro de que los pasajes puestos entre paréntesis (14,53.55-64) pertenezcan a A. Dentro de esta misma columna A ponemos en cursiva las escenas que Bultmann, HST 268ss, *no* acepta como primitivas.

En lo referente a las relaciones entre Juan y Marcos, cada vez es más frecuente estudiar las semejanzas entre Juan y una de las fuentes de Marcos, A ó B, en vez del relato de la pasión según Marcos en su totalidad. Jeremias, EWJ 94, basa su reconstrucción del primitivo relato en una comparación de Marcos y Juan; de ahí que lógicamente encuentre mayores semejanzas entre la pasión según Juan y A. Sin embargo, Buse, en un estudio basado precisamente en la teoría de Taylor, halla impresionantes semejanzas entre Juan y B y sugiere que Juan se apoyó en esta fuente que, según el autor, habría circulado independientemente. S. Temple, *art. cit.,* ha estudiado de nuevo las tradiciones A y B de Mc 14 y sugiere ciertas correcciones a la distribución del material propuesto por Taylor. Por ejemplo, en el relato del prendimiento, la fuente B reconstruida por Taylor (Mc 14,32-42.43a.44-46) no presenta paralelos joánicos. Analizaremos más adelante las semejanzas con Marcos al estudiar cada una de las escenas de Juan, pero podemos anticipar que Juan tiene elementos comunes a la vez con A y con B. Por otra parte, algunas escenas de B faltan en Juan: la agonía en Getsemaní; los escarnios *prolongados* del Sanedrín; la crucifixión a mediodía; las tinieblas; el desgarramiento del velo del templo; las mujeres que observan a distancia; las dos Marías que se fijan dónde es sepultado Jesús. (La lista podría alargarse si nos atuviésemos a la teoría de Bultmann, que excluye de A otros materiales.) También faltan en Juan muchas escenas de A: la sesión nocturna del Sanedrín; Simón de Cirene; las burlas de los transeúntes; el grito *«Eloi»* de Jesús; la exclamación del centurión. (Si aceptamos el A más breve de Bultmann, serán menos los episodios de A que no aparecen en Juan.) Incluso en las escenas que Juan comparte con A ó B hay diferencias importantes, mientras que Juan, por supuesto, tiene materiales, algunos muy plausibles, que no aparecen en ninguna de las fuentes de Marcos. Nuestra conclusión anticipada, por consiguiente, es que la primitiva tradición de la pasión subyacente a Juan (etapa primera; cf. vol. I, 40) se asemejaba a algunos puntos a las fuentes A y B de Marcos, pero era independiente de ellas.

La comparación entre Juan y Mateo se complica por el hecho de que la crítica de los sinópticos no se ha puesto de acuerdo acerca de si Mateo tomó una tradición preevangélica de la pasión o si se limitó a

modificar a Marcos. Todos están de acuerdo en que ciertas escenas y detalles peculiarers de Mateo reflejan una elaboración teológica y un embellecimiento popular. La crítica alemana en general tiende a admitir que Mateo depende de Marcos y que no utilizó ninguna fuente primitiva importante, mientras que los autores belgas y franceses se inclinan a admitir que Mateo cuenta con una fuente más antigua que Marcos en muchos casos (cf. Léon-Dufour, cols. 1448-53). Personalmente admitimos que Mateo depende de Marcos en numerosos episodios, pero habremos de contar también con la otra posibilidad cuando analicemos la relación de Juan con la tradición sinóptica en cada uno de los episodios. P. Borgen, que admite la inexistencia de cualquier relación literaria directa entre Juan y los sinópticos, sugiere que las unidades joánicas de origen sinóptico han sido añadidas a una tradición joánica independiente. Se fija especialmente en los paralelos con Mateo, pero la crítica formulada por Buse a la postura adoptada por Borgen resulta convincente, a saber: que los paralelos joánicos con Mateo no son especialmente decisivos o claros. Por ejemplo, en el episodio del prendimiento, sólo Juan y Mateo recogen la orden que da Jesús a sus discípulos de que no recurran a la espada, pero tanto las palabras utilizadas para formular la orden como las razones aducidas son muy diferentes.

La comparación de los relatos de la pasión en Juan y en Lucas es en cierto modo la más interesante. Lucas parece haber utilizado a Marcos como fuente para algunas partes de su relato de la pasión (puede afirmarse que una cuarta parte del relato lucano reproduce el de Marcos), pero en cuanto al resto, Lucas difiere notablemente de Marcos. Loisy, Holtzmann, Lietzmann, Dibelius y Bultmann se cuentan entre los autores que dudan en atribuir a Lucas el uso de una fuente primitiva verdaderamente independiente de Marcos y de las fuentes utilizadas por éste; los autores citados tienden a atribuir casi todas las diferencias existentes entre Lucas y Marcos a una redacción lucana de Marcos o de una forma primitiva de sus fuentes. En este punto, y más aún que en el caso de Mateo, opinamos que puede defenderse con sólidos argumentos la tesis de que Lucas utilizó una fuente independiente de Marcos; esta tesis ha sido convincentemente defendida por A. M. Perry, *The Sources of Luke's Passion Narrative* (Chicago 1920), y posteriormente por B. Weiss, Spitta, Burkitt, Easton, Streeter, Taylor, Jeremias, Benoit, Winter y otros. Osty, *art. cit.*, ha señalado más de cuarenta casos en que sólo Juan y Lucas tienen en común algunos elementos del relato de

la pasión; bastantes de estos elementos comunes son demasiado precisos como para que los juzguemos accidentales. Osty ha sugerido que un discípulo de Lucas o alguien que conocía el Evangelio de Lucas participó en la redacción del Evangelio de Juan; Boismard ha identificado a este redactor joánico como Lucas en persona. (Esto va más allá de nuestra postura (vol. I, 45ss), en que se admite la *posibilidad* de que el redactor final de Juan añadiera algunos detalles, cuando el evangelio había adquirido ya su forma definitiva, tomándolos de la tradición sinóptica, especialmente de Marcos.) Pensamos que los paralelos pueden explicarse sobre la base de que Juan depende de una tradición anterior que en muchos casos se aproximaba notablemente a la tradición utilizada por Lucas. No es imposible que el mismo Lucas conociera una forma de la tradición joánica anterior cuando ésta se hallaba aún en evolución (tesis que también acepta Osty en sus esfuerzos por explicar los rasgos joánicos de Lucas).

Nuestra conclusión general acerca del relato de la pasión, por consiguiente, que expondremos detalladamente en los comentarios correspondientes a cada sección, es la misma que sacábamos al cabo de nuestro estudio sobre el resto del cuarto Evangelio, a saber: que Juan no utilizó de manera sustancial los evangelios sinópticos ya existentes o sus fuentes, tal como éstas han sido reconstruidas por los investigadores. El relato joánico de la pasión se basa en una tradición independiente que muestra ciertas semejanzas con las fuentes sinópticas. En los puntos en que concuerdan las distintas fuentes preevangélicas, estamos en presencia de una tradición ampliamente aceptada en una etapa muy temprana de la historia de la Iglesia, una tradición, en consecuencia, muy importante desde el punto de vista de la historicidad. Sin embargo, no se ha de negar apresuradamente el valor histórico a los detalles peculiares de una o de otra tradición preevangélica, si bien existe la posibilidad, y grande, de que esos detalles se deban a intereses teológicos o apologéticos de las tradiciones respectivas.

Es cierto que en el relato joánico de la pasión se ha reelaborado radicalmente la tradición preevangélica en virtud de unas preocupaciones doctrinales, apologéticas y hasta dramáticas, como afirma insistentemente Bacon. Por ejemplo, el relato joánico de las horas que Jesús pasó en la cruz se ha elaborado a partir de un conjunto de episodios seleccionados por su alcance simbólico y apenas se ha incluido ningún detalle que no responda a una orientación teológica. El juicio de Jesús ante Pilatos se desarrolla, según Juan, conforme a un argumento dra-

mático y se convierte en cauce para explicar la naturaleza del reino de Jesús y la culpabilidad de «los judíos» en su muerte. Sin embargo, la tesis de que Juan se basa en una tradición anterior e independiente nos obliga a ir con cuidado y no suponer apresuradamente que la doctrina, la apologética y el interés dramático *crearon* los materiales básicos para el montaje de las escenas respectivas. En nuestra opinión, el genio de Juan se manifestó, aquí igual que en otros pasajes, por vía de reinterpretación más que de invención.

Reconstrucción histórica del prendimiento y juicio de Jesús

Este estudio encajaría mejor a continuación de los comentarios a las escenas respectivas, pero una panorámica de conjunto antes de proceder a los comentarios concretos nos evitará repeticiones y confusiones. Por otra parte, teniendo en cuenta que nuestra obra va dirigida a un público de diversas mentalidades, entre el que no faltarán personas especialmente sensibles a estos problemas, estimamos más prudente aclarar desde el principio nuestra postura. Hay un hecho histórico absolutamente claro: Jesús de Nazaret fue condenado a la cruz por un prefecto romano bajo la acusación política de que se había proclamado «el rey de los judíos». En este punto están de acuerdo las fuentes cristianas, judías y romanas. El verdadero problema está en saber si el Sanedrín o las autoridades judías de Jerusalén desempeñaron algún papel, y en qué medida, para provocar la crucifixión de Jesús.

Hay además otro problema que nos plantea el mismo NT; se refiere a la responsabilidad que, en la crucifixión de Jesús, ha de atribuirse a la totalidad de la nación judía de su tiempo o incluso a las sucesivas generaciones judías. Por muy embarazoso que resulte este segundo problema para muchos cristianos de nuestros días, hemos de reconocer honradamente que sus orígenes están en ciertas generalizaciones del NT acerca de los judíos (vol. I, 76-77) y en pasajes como Mt 27,25; Jn 7,19; 8,44; 1 Tes 2,14-16. (La hostilidad de estas sentencias brotaba de una polémica entre la sinagoga y la Iglesia, pero lo cierto es que los cristianos pretendían muchas veces suscitar en los judíos un sentimiento de culpabilidad por haber rechazado a Jesús y de este modo provocar su conversión.) Este problema no se resuelve afirmando que los respectivos autores del NT no querían decir lo que dijeron o suprimiendo los pasajes ingratos (como ha hecho, por ejemplo, Dagobert

Runes, *The Gospel According to Saint John... edited in conformity with the true ecumenical spirit of His Holiness, Pope John XXIII* [Nueva York 1967]). La solución consiste en reconocer que los libros de ambos Testamentos nos pueden servir como guías significativas cuando se tiene en cuenta el espíritu de la época en que fueron compuestos. Se trata, sin embargo, de un problema teológico más que histórico.

Volviendo al primer problema, único que muestra posibilidades de una solución histórica, concretamente el problema de la responsabilidad de las autoridades judías, podemos distinguir al menos cuatro posturas:

1) La postura clásica cristiana de que las autoridades judías fueron impulsores primarios en la prisión, juicio y condena a muerte de Jesús. Se confabularon contra él porque no creían en su condición mesiánica; el Sanedrín lo juzgó por el delito de blasfemia y lo condenó. Sin embargo, bien porque los romanos se habían reservado el derecho de ejecutar a los criminales, bien porque las autoridades judías desearon cargar a los romanos la responsabilidad por la muerte de Jesús, el Sanedrín lo entregó a Pilato acusándolo de un delito político y comprometió al procurador para que lo condenara. (Algunos llegan a decir incluso que Pilato se limitó a ratificar la sentencia de muerte formulada por los judíos.) Desde este punto de vista, los romanos habrían sido poco más que simples ejecutores. Con algunas variantes, ésta es la interpretación de Mommsen, Schürer, Von Dobschütz, W. Bauer, Billerbeck, Dibelius y Blinzler.

2) Una modificación de la teoría anterior cuestiona el carácter formal del juicio ante el Sanedrín y sugiere que, de hecho, no se dictó ninguna sentencia judía contra Jesús. Si bien las autoridades judías estuvieron fuertemente implicadas en el asunto, las principales formalidades legales fueron llevadas adelante por los romanos. Muchos investigadores cristianos actuales adoptan este punto de vista en una u otra forma.

3) Los romanos fueron los principales responsables. Sabían que Jesús podía ser causa de alguna subversión y forzaron la colaboración de los judíos. Muchos investigadores judíos han sugerido que sólo una pequeña facción del Sanedrín (los partidarios del sumo sacerdote o los jefes de los saduceos, pero no los fariseos), estuvo implicada en el prendimiento y en el interrogatorio de Jesús. P. Winter opina que el Sanedrín cedió de mala gana a las presiones romanas en un gesto de sumi-

sión a las circunstancias políticas, pero que no existió un verdadero antagonismo hacia Jesús por razones religiosas. A. Büchler (1902) sugiere que había dos Sanedrines, uno para las cuestiones religiosas y otro para las civiles (lo mismo, con variantes, Lauterbach, Abrahams, Zeitlin). Se supone que el Sanedrín religioso, el que verdaderamente gobernaba la corporación del judaísmo, no tuvo nada que ver con la muerte de Jesús, en la que habría intervenido sólo el Sanedrín político, hechura de los romanos.

4) Ninguna autoridad judía se vio implicada en modo alguno, ni siquiera como instrumento de los romanos. Todas las alusiones que se hacen en el NT a estas autoridades o al Sanedrín representan una falsificación apologética de la historia.

(Para más detalles sobre los partidarios de estas posturas y sus variantes, cf. Blinzler, *Trial,* 10-20; Léon-Dufour, cols. 1.488-89.)

La última de las tesis mencionadas quizá despierte nuestras simpatías como reacción a tantos siglos de mentalidad antijudía, expresada muchas veces como una venganza por la supuesta responsabilidad de los judíos en la crucifixión. Sin embargo, no cuenta con apoyo serio que permita reconocerla como científicamente respetable. Es una tesis relativamente moderna, ya que las más antiguas referencias judías al tema aceptan con franqueza su participación en la muerte de Jesús. Tal es el caso de la *baraitha* de TalBab, *Sanhedrin,* 43a, un pasaje cuyo valor y antigüedad ha defendido. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (Nueva York 1950) 22ss. El *Testimonium flavianum,* o referencia de Josefo a Jesús *(Ant.,* XVIII, 3,3; 64), afirma que Jesús fue acusado por los principales de entre los judíos. (Es cada vez mayor el número de investigadores que reconocen que esta alusión a Jesús pertenece sustancialmente al texto de Josefo; cf. L. H. Feldman, en el vol. IX de la edición de Loeb Classical Library [Harvard 1965] 49; Winter, *Josephus.*) Ni en la apologética judía anticristiana, reflejada en el *Diálogo con Trifón* de Justino y en el *Celso* de Orígenes, ni en las diversas versiones de las leyendas rabiosamente anticristianas de las *Toledoth Jeshu* hay prueba alguna de un intento de cargar exclusivamente sobre los romanos la responsabilidad por la muerte de Jesús (E. Bammel, NTS 13 [1966-67] 328).

Si de los datos aportados por las fuentes judías pasamos a los del NT, podemos hacer remontar hasta los años cuarenta del siglo I las afirmaciones sobre la implicación de los judíos. Es cierto que los evangelios tienden a acentuar su responsabilidad, pero no se puede mantener

la tesis de que los evangelistas inventaron la participación de las autoridades judías, ya que el dato se remonta a una época anterior a la composición de los evangelios. H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Filadelfia 1965) 155ss, ha argumentado sólidamente que las predicciones atribuidas a Jesús acerca de su pasión, muerte y resurrección en Mc 8,31; 9,31; 10,33-34, tienen un origen palestinense en su mayor parte y son anteriores a Marcos; en esas predicciones se da por supuesta la implicación de los judíos. (G. Strecker, Interp 22 [1968] 421-42, está de acuerdo en que la predicción básica es anterior a Marcos y procede de la primitiva comunidad pospascual.) Por otra parte, el primitivo relato de la pasión anterior a Marcos, de que antes nos hemos ocupado, incluía al parecer una comparecencia de Jesús ante el Sanedrín o el sumo sacerdote. Según muchos autores, los discursos atribuidos a Pedro en los Hechos de los Apóstoles contienen materiales muy antiguos; también en estos discursos (3,14-15; 4,10; 5,30; cf. 13,27-28) se atribuye a las autoridades judías alguna participación en la muerte de Jesús. En el escrito cristiano más antiguo que conservamos (año 51 d. C.) Pablo se refiere a «los judíos que mataron al Señor Jesús» (1 Tes 2,14-15). Se trata de un pasaje polémico, en que se generaliza y exagera; pero no podemos suponer razonablemente que Pablo, buen conocedor de la Palestina de los años treinta, escribiera estas palabras como una pura invención.

Si rechazamos la cuarta tesis mencionada anteriormente y damos por supuesta alguna participación de las autoridades judías, hemos de reconocer al mismo tiempo la debilidad de la primera tesis, que hace a las autoridades judías casi totalmente responsables de la muerte de Jesús, al que odiarían por razones exclusivamente religiosas. Es evidente que la Iglesia cristiana, obligada a buscar la tolerancia de las autoridades romanas bajo las que tenía que vivir, tratara de evitar una acusación frontal contra los romanos por la muerte de Jesús. (No encontramos especialmente convincente la objeción de que a finales del período del NT la Iglesia se había vuelto contra Roma, como indicaría el Apocalipsis, y se desentendería de la opinión romana. A la Iglesia entonces tampoco le importaría que se diera por válida la afirmación de que su Maestro había actuado como un revolucionario político en contra de Roma.) La tendencia de los relatos evangélicos a exculpar a los romanos aparece cada vez más clara según se avanza en el tiempo. En Mc 15,6-15 Pilato trata de dejar libre a Jesús, pero apenas se manifiesta su disconformidad con una sentencia a muerte. En Mt 27,19.24-

25 ya es más notoria la repugnancia de Pilato; no sólo le advierte su mujer acerca del sueño en que ha visto que Jesús es inocente, sino que Pilato se lava públicamente las manos y se desentiende del asunto, proclamando que es «inocente en la sangre de este hombre». En Lc 23,4.14.22 Pilato afirma solemnemente por tres veces que no encuentra culpable a Jesús. Manda conducirlo ante Herodes en un intento de evitarse la necesidad de pronunciar sentencia e incluso propone a los dirigentes judíos el compromiso de mandar azotar a Jesús en vez de condenarlo a muerte (23,16.22). En Jn 18,28-19,16 Pilato hace azotar a Jesús y lo muestra así al pueblo, pretendiendo despertar su compasión. También se asombra del autodominio de Jesús y parece que teme hallarse en presencia de un ser divino (19,7-8). Este proceso que trata de mejorar la imagen de Pilato prosigue después del período del NT y llega hasta tiempos de Eusebio. Por ejemplo, el *Evangelio de Pedro,* 2, hace que sea Herodes, y no Pilato, el que pronuncie la sentencia de muerte. En la tradición siríaca (VS^{sin}), el relato de la pasión según Mateo está redactado en forma tal que los judíos aparecen como los únicos enemigos de Jesús y ejecutores de su crucifixión. La *Didascalia Apostolorum* (5,19; ed. Funk, p. 290), del siglo III, compuesta en Siria, afirma que Pilato no consintió en las maquinaciones de los malvados judíos. Tertuliano, *Apologeticum,* XXI,24; PL 1,403, opina que Pilato era cristiano de corazón, mientras que algunas leyendas tardías hablan de su conversión. En la hagiografía copta y etiópica se considera santos a Pilato y a su esposa Procla; su fiesta se celebra el 25 de junio. Si a partir del año 60 d. C. es posible seguir este proceso de exculpación de Pilato, podemos suponer que se inició en la era preevangélica y que ya el evangelio de Marcos suavizó la responsabilidad de los romanos.

Si los romanos fueron más responsables de lo que podría parecer por una primera lectura de los evangelios, ¿serían proporcionalmente menos responsables las autoridades judías? Según Marcos y Mateo, el caso de Jesús fue juzgado formalmente por el Sanedrín, se convocó a los testigos y se dictó sentencia de muerte. La sentencia aparece más clara en Mc 14,64 que en Mt 26,66, pero ambos evangelios (Mc 10.33; Mt 20,18) recogen una versión de la tercera vez que Jesús anuncia su muerte, en que se dice que los sumos sacerdotes y los escribas le *condenarán* a muerte. Este último dato significa que la idea de una sentencia de muerte era conocida en la comunidad palestinense anterior a la redacción de Marcos, a la vez que excluye las interpretaciones benévolas (Lagrange, Bickermann) de la escena del juicio en que el Sanedrín

se habría limitado a expresar su opinión de que Jesús merecía la muerte. Siguiendo la opinión de Hans Lietzmann, numerosos investigadores de diversas tendencias bíblicas (por ejemplo, Goguel, Bickermann, Benoit, Winter) han expresado sus reservas acerca de las descripciones que nos transmiten Marcos y Mateo de un juicio formal y una sentencia. Se puede dudar de que tal escena perteneciera al relato primitivo de la pasión (relato A de Marcos); por otra parte, Lucas y Juan parecen coincidir independientemente en dar una versión de la responsabilidad judía en que no aparecen ni un juicio con testigos ni una sentencia de muerte. Fijémonos brevemente en estos dos evangelios. En Jn 18, el prendimiento se lleva a cabo por la policía del templo con la colaboración de soldados romanos. Llevado ante Anás para ser interrogado, Jesús exige que se aduzcan pruebas de que ha cometido algún delito. Entonces es llevado ante Anás, que lo remite a Pilato. No hay, por consiguiente, más que una descripción como de pasada de la intervención jurídica de los judíos contra Jesús. En Lc 22,66-70, el sumo sacerdote interroga a Jesús ante el Sanedrín, pero no se presentan testigos ni se pronuncia ninguna sentencia. Resulta difícil valorar la omisión de los testigos en Lucas frente a la presencia de los mismos en Marcos y Mateo. La ausencia de testigos en Lucas, por otra parte, resulta dudosa a la vista de la pregunta «¿Para qué queremos más testigos?» (Lc 22,71), que *podría* implicar que se habían aducido otros testimonios aparte del que dio el mismo Jesús. Además, la presencia de testigos en Marcos/Mateo reflejaría la influencia del AT en el relato de la pasión: «Falsos testigos se levantaron contra mí» (Sal 27,12). La omisión de una sentencia en Lucas no puede ser accidental, ya que en la forma lucana del tercer anuncio de la pasión (Lc 18,31-33) no se dice que Jesús vaya a ser entregado a los sumos sacerdotes y que éstos lo hayan de condenar a muerte, como ocurre en la forma de Marcos/Mateo. La tradición de Lucas acerca de la acción jurídica de los judíos contra Jesús parece resumirse en Hch 13,28: «Aunque ellos [los habitantes de Jerusalén y sus dirigentes] no pudieron acusarle de nada que mereciera la muerte, pidieron a Pilato que lo matara.»

Por consiguiente, comparando los evangelios, nos queda la impresión de que la tradición de un juicio formal, recogida por Marcos, quizá contenga algunas exageraciones. Esta impresión se refuerza si tenemos en cuenta la escasa verosimilitud de algunos hechos narrados en Marcos/Mateo. Después de narrar la sesión nocturna en que el Sanedrín pronuncia una sentencia de muerte contra Jesús, Marcos (15,1) y

Mateo (27,1) describen una segunda sesión del Sanedrín por la mañana (!). Esta segunda sesión no tiene una finalidad clara, y probablemente es el resultado de una fusión de dos relatos de la misma escena. Frecuentemente se ha planteado la cuestión de cómo podrían saber los seguidores de Jesús el contenido de la sesión del Sanedrín. La dificultad no es muy seria, pues alguno de los presentes pudo comentar luego el desarrollo de la sesión. Sin embargo, la respuesta habitual, que en el Sanedrín había algunos seguidores de Jesús (¿José de Arimatea?, ¿los mencionados en Jn 12,42?) no sirve aquí de mucho, pues Mc 14,55 habla de que estaba presente el Sanedrín en pleno y en 14,64 se afirma que *todos* le condenaron. Los amigos de Jesús que ocupaban posiciones relevantes habrían utilizado su influencia a lo sumo para averiguar qué estaba ocurriendo.

¿Qué resulta de una comparación de los detalles legales que se narran en los evangelios en relación con el juicio de Jesús con lo que sabemos acerca de la jurisprudencia contemporánea? Numerosos investigadores judíos han señalado la total irregularidad de los procedimientos seguidos por el Sanedrín si se juzgan a la luz del código criminal contenido en la Mishnah *Sanhedrin*, que data de un siglo después de la muerte de Jesús, pero que contendría materiales más antiguos. ¡El procedimiento legal descrito en los evangelios viola el código mishnaico en veintisiete detalles! Por ejemplo, una sesión nocturna del Sanedrín en la fiesta de Pascua (cronología sinóptica) o en la víspera de la Pascua (cronología joánica) hubiera sido irregular, tanto por lo avanzado de la hora como por la proximidad del día santo. Según la Mishnah, para dictar sentencia de muerte se requerían dos sesiones, ninguna de las cuales podía celebrarse en día de fiesta o en su víspera. No sabemos, sin embargo, si estas leyes del período mishnaico ya estaban en vigor en tiempos de Jesús. H. Danby, JTS 21 (1920) 51-76, ha defendido que no lo estaban, mientras que I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel* II (Nueva York 1968) 129-37, ha afirmado que sí. Una de las razones en contra es que la Mishnah codifica la tradición farisaica, y en tiempos de Jesús, el Sanedrín estaba dominado por los saduceos (StB II, 818ss; J. Blinzler, ZNW 52 [1961] 54-65). Pero puede replicarse que, a fin de asegurarse el apoyo de los fariseos, los saduceos tuvieron que ceder ante los primeros en determinados principios legales. Blinzler lo niega y afirma que Jesús fue juzgado conforme a un código totalmente saduceo, ya que en el proceso contra Jesús se observaron todos los detalles del posterior

código mishnaico que cuentan con el respaldo del AT y que por tanto serían aceptados por los saduceos (que reconocían la Ley escrita del AT, pero no la ley oral de los fariseos). Blinzler ha defendido su postura contra nuevas objeciones en su artículo *Zum Prozess Jesu:* «Lebendiges Zeugnis» 1 (1966) 15-17. Winter, *Trial,* 71, adopta otro pocedimiento; afirma que las normas jurídicas del siglo I eran distintas de las contenidas en la Mishnah, que son posteriores, ya que durante el siglo I el Sanedrín actuaba no sólo como una corporación jurídica, sino que además tenía funciones legislativas y ejecutivas (sin embargo, cf. nota a 18,31). Jeremias, EWJ 78, afirma que aun en el caso de que fueran aplicables las normas mishnaicas, pudo celebrarse el juicio contra Jesús tal como se describe en los evangelios, pues el AT permitía juzgar los crímenes más graves aun en días festivos (Jeremias opina que Jesús fue acusado del gravísimo crimen de falsa profecía). Podemos resumir todo lo dicho reconociendo simplemente que no sabemos lo suficiente acerca de las costumbres del Sanedrín en tiempos de Jesús como para estar seguros de que la acción de aquella institución descrita en Marcos/Mateo fuera posible, pero que la inverosimilitud intrínseca de las dos sesiones celebradas tan a continuación una de otra (y una de ellas por la noche) obliga a dudar del relato.

La cuestión quedaría del todo zanjada si supiéramos qué competencias tenía exactamente el Sanedrín en cuanto a sentencias capitales. A pesar de la afirmación de Jn 18,31 (cf. nota) en el sentido de que el Sanedrín no podía ejecutar sentencias capitales, algunos investigadores sostienen que las autoridades judías detentaban el poder de ejecutarlas, incluso para crímenes políticos. De ser así, el mero hecho de que Jesús fuera entregado a los romanos constituiría la prueba de que Jesús no fue condenado por el Sanedrín, ya que una sentencia del Sanedrín podía ser ejecutada sin necesidad de que intervinieran los romanos. Pero, como más adelante veremos, las pruebas aducidas a favor de esta teoría distan mucho de ser concluyentes, por lo que la noticia de Juan podría ser correcta, al menos en relación con los crímenes políticos. Dejando aparte la cuestión de la pena capital, algunos autores han pensado inverosímil que se celebraran dos juicios, uno judío y otro romano; sin embargo, los expertos en jurisprudencia romana no encuentran nada extraño en este tipo de juicios (Verdam, 286).

A pesar de que no podemos llegar a una certeza absoluta, se diría que la posición de los evangelios, que a primera vista parecen admitir la plena responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús (la primera

de las cuatro posturas que enumerábamos), resulta exagerada y que las posturas segunda y tercera estarían mejor fundadas. La acción de las autoridades judías, nocturna y matutina, que precedieron a la muerte de Jesús, lo mismo si Anás actuó por su cuenta que si intervino el Sanedrín, se interpretaría mejor en términos de una *investigación preliminar.* Como los resultados de aquella investigación tendrían que ponerse a disposición de Pilato, no resulta inapropiado comparar la intervención del Sanedrín con la de un jurado. (Usaremos esta expresión de «jurado» aun a sabiendas del peligro que corremos de modernizar, o incluso americanizar, la situación. Se trata simplemente de una conveniencia para describir mejor lo que a nuestro parecer fue el procedimiento seguido: el Sanedrín estaba capacitado para interrogar a los detenidos, oír a los testigos y determinar si había pruebas suficientes para enviar al preso ante el tribunal del prefecto romano.) A la luz de esta evaluación, ¿cómo decidir entre la segunda y tercera postura? Porque difieren en dos aspectos: el grado de responsabilidad de los judíos (¿deseaban los sumos sacerdotes deshacerse de Jesús, o actuaron como instrumentos de los romanos en contra de su voluntad?) y los motivos de su participación en el asunto (¿religiosos o políticos?). Es posible que la situación humana estuviera tan enmarañada que no podamos determinar exactamente el grado y los motivos de la participación, pero al menos repasaremos los datos.

Según la tradición no cristiana (judía y romana), ni Pilato ni los sacerdotes judíos de la familia de Anás fueron figuras dignas de admiración. (Una visión algo más favorable de Pilato se la debemos a H. Wansbrough, «Scripture» 18 [1966] 84-93.) El hecho de que Caifás lograra detentar su oficio durante dieciocho años –el más largo pontificado durante el siglo que va de la subida al trono de Herodes hasta la caída de Jerusalén– sugiere que entre este personaje y los romanos había un verdadero contubernio. Diez de aquellos años coinciden con el mandato de Poncio Pilato, lo que indica que ambos eran capaces de trabajar de acuerdo cuando convenía a sus intereses. (Nótese que tan pronto como Pilato fue removido de su cargo fue depuesto también Caifás.) El final de la prefectura de Pilato se caracterizó por una serie de revueltas nacionalistas, por lo que no le faltarían razones para preocuparse por un personaje que había sido aclamado como «el Rey de los Judíos». Según Josefo, *Ant.*, XVII,10,8; 285, Judea estaba infestada de bandidos y guerrilleros *(lestes)*; estaba al alcance de cualquiera proclamarse rey a la cabeza de una banda de rebeldes y provocar de ese modo

la destrucción de la comunidad. (Véase una larga enumeración de revolucionarios del siglo I en E. E. Jensen, *The First Century Controversy over Jesus as a Revolutionary Figure:* JBL 60 [1941] 261-62.) Jesús era galileo, y Pilato ya había tenido dificultades con los galileos (Lc 13,1). Las profecías apocalípticas de Jesús contenían predicciones sobre guerras inminentes. Entre los íntimos de Jesús había un zelota o revolucionario (Lc 6,15). Su entrada en Jerusalén poco antes de la Pascua provocó una recepción tumultuosa en la que algunos le aclamaron como rey. Al acercarse la Pascua, Jesús constituía una posible causa de perturbaciones en la ciudad ocupada por una muchedumbre y en la que se había producido recientemente una insurrección y cuyas cárceles estaban llenas de bandidos (Mc 15,7; Lc 23,19). Los seguidores de Jesús iban armados en previsión de momentos difíciles (Lc 22,38; Mt 26,51; Jn 18,10). Es posible que no todos estos detalles recogidos en los evangelios sean históricos, pero de ser ciertos siquiera algunos de ellos, se entiende que Pilato tuviera motivos sobrados para que detuvieran a Jesús antes de la fiesta. Esto no significa que Pilato tuviera intención de crucificar a Jesús, sino únicamente que deseaba informarse bien acerca de las intenciones y pretensiones de Jesús, retirándole al mismo tiempo de la escena durante unos días tan peligrosos.

En cuanto a los motivos de las autoridades judías, Jn 11,47-53 nos ofrece una descripción de una de las sesiones del Sanedrín que podría contener más detalles históricos de lo que generalmente admiten los investigadores (vol. I, 766). El Sanedrín aparece temeroso del atractivo que ejerce Jesús sobre las masas y de que algún movimiento de éstas provoque la intervención de los romanos contra el templo, la ciudad de Jerusalén y aun toda la nación. Podemos suponer que estos motivos políticos indujeron a los sumos sacerdotes a colaborar con los romanos en el prendimiento de Jesús. Los autores cristianos suponen que todos los dirigentes judíos sabían bien que Jesús no era un revolucionario potencial, pero que utilizaron las acusaciones políticas para enmascarar su antipatía religiosa hacia Jesús. La situación no era tan sencilla. Hch 5,33-39 presenta a Gamaliel, uno de los principales miembros del Sanedrín, como un hombre honrado y de criterio recto cuyo interés era servir a Dios. Pero Gamaliel piensa que el movimiento cristiano podría ser de tendencia revolucionaria, parecido al de Teudas o Judas el Galileo. (Quizá el discurso de los Hechos no sea histórico, pero reflejaría con exactitud las dudas que sobre Jesús tenían muchos.) En todo caso, por presiones de los romanos y quizá con ayuda de tropas romanas, los

dirigentes sacerdotales del Sanedrín pudieron colaborar para prender a Jesús en un lugar solitario y evitar de este modo un levantamiento de la multitud presente en Jerusalén durante los días de la fiesta. Al parecer, la tropa enviada para detener a Jesús iba bien armada en previsión de algún contratiempo, pero sólo uno de los seguidores de Jesús intentó luchar. Jesús reconoció que se le detenía en calidad de revolucionario y por ello protestó, alegando que en su conducta nada había que justificara el trato que se le daba, como si fuera un bandido (*lēstēs;* Mc 14,48 y par.).

No podemos asegurar hasta qué punto son históricos los interrogatorios a que, según los relatos evangélicos, fue sometido Jesús, pero todos ellos constan de preguntas sobre asuntos religiosos que a la vez tienen resonancias políticas, con lo que se buscaría poner de manifiesto las tendencias revolucionarias de Jesús. En Jn 18,19 Anás le pregunta por sus seguidores y su doctrina, insinuando quizá que en ella hay algo subversivo. En Mc 14,58 y Mt 26,61 se plantea la cuestión sobre las intenciones de destruir el templo que se atribuyen a Jesús, lo que constituiría con seguridad un gesto revolucionario. (Independientemente de que esto formara o no parte del interrogatorio, lo cierto es que todos estaban convencidos de que Jesús había formulado amenazas contra el templo y de que recientemente había actuado de manera violenta en sus atrios; cf. vol. I, 342-348.) En los tres relatos sinópticos el sumo sacerdote pregunta a Jesús si se considera Mesías, es decir, el rey davídico que ha de liberar a Israel. Una vez más presuponen los autores cristianos que las autoridades judías habían entendido que Jesús hablaba figurativamente de destruir el templo y que su carácter mesiánico no era político. Esto resulta sumamente inverosímil, ya que el mismo NT muestra a las claras que sus seguidores tardaron años en entender de ese modo las cosas. Al entregar a Jesús en manos de las autoridades romanas, los dirigentes judíos podían pensar sinceramente que Jesús, supuesto «Rey de los Judíos», y el movimiento que encabezaba eran de carácter peligrosamente político.

La interpretación que proponemos hace destacar los fuertes motivos políticos que verosímilmente tenían los romanos y las autoridades judías para ponerse de acuerdo en que convenía a todos detener, interrogar y juzgar a Jesús, pero hemos de evitar varias simplificaciones posibles. Primero, el hecho de que algunos partidarios y también algunos enemigos de Jesús interpretaran su actividad en sentido político no significa que Jesús fuera efectivamente un revolucionario. Leyendo los

evangelios entre líneas encontramos pruebas de que su predicación del reino disgustó a muchos precisamente porque no respondía a sus expectativas políticas. La incomodidad demostrada por Jesús en cuanto a la aceptación del título de Mesías (Mc 8,29-31) o a ser aclamado rey (vol. I, 514-16, 794-96) demuestra que la idea de Jesús acerca de su misión no coincidía con las resonanacias políticas que muchos le suponían. No negamos la posibilidad de que los evangelios hayan rebajado el colorido político que pudo tener el ministerio de Jesús, pero hemos de respetar la determinación con que las tradiciones evangélicas insisten en que quienes interpretaban a Jesús primariamente en sentido político no le habían entendido. De este modo, al afirmar que en la acción legal emprendida contra Jesús hubo fuertes motivaciones políticas, nos apartamos de teorías como la de S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth* (Nueva York 1968) 146-47, que ve en la llegada de Jesús a Jerusalén el propósito de dar un «golpe de estado» mesiánico contra la aristocracia sacerdotal, posiblemente como parte de un ataque concertado con Barrabás contra el templo y las posiciones romanas.

Una segunda simplificación contra la que hemos de estar prevenidos consistiría en excluir toda preocupación religiosa de la postura adoptada por las autoridades judías que entregaron a Jesús en manos de los romanos. Para la mentalidad judía, desde Moisés hasta hoy, el destino de la nación nunca ha sido cuestión puramente política. Si las autoridades temían que Jesús llegara a catalizar un movimiento revolucionario capaz de precipitar la intervención romana contra el templo, el sacerdocio y la ciudad, el peligro que ello entrañaba era a la vez religioso y político. Parece claro que en un determinado momento de su vida Jesús había actuado proféticamente contra el templo (o contra los abusos que se cometían en el templo) de palabra, de obra o de ambos modos. ¿Tendría menos carácter religioso esta manera de actuar que las arremetidas del profeta Jeremías contra el templo? Si los sacerdotes deseaban deshacerse de Jesús por temor a los romanos, ello no excluye que también quisieran eliminarle a causa de sus ataques contra lo que a sus ojos era lo más sagrado. Contra Jeremías se produjo una reacción semejante: «Este hombre merece ser condenado a muerte, pues ha profetizado contra esta ciudad» (Jr 26,6.11.20-23; también se cita el ejemplo de Urías, que fue condenado a muerte). Sólo 150 años antes del tiempo de Jesús, la oposición del Maestro de Justicia de Qumrán al templo de Jerusalén y a su sacerdocio provocó que el sumo sacerdote tratara de darle muerte en un día festivo (cf. 1QpHab 9,4-5; 11,4-7).

Tampoco la cuestión de Jesús como Mesías dejaría de tener fuertes ecos religiosos. No es un problema crucial el que esta cuestión se planteara en el interrogatorio de Jesús por el Sanedrín; surgió ya durante su ministerio y las autoridades estarían al tanto de ella. (Lo importante no es que Jesús se identificara a sí mismo como Mesías; hay motivos para creer que no lo hizo explícitamente. Lo que interesa es saber si sus seguidores lo proclamaron como tal.) Algunos han afirmado que la identificación de Jesús como Mesías no hubiera provocado el antagonismo religioso por parte de las autoridades judías, pues durante el siglo I hubo muchos supuestos mesías que no fueron condenados por el Sanedrín. De hecho, durante el siglo II, Simón Bar-Kochba (Ben Kosiba) recibió apoyo religioso para sus pretensiones mesiánicas por parte de algunas autoridades judías de alto rango. Pero todos estos supuestos mesías eran nacionalistas, y su éxito hubiera significado la independencia política para el Sanedrín y la exaltación de Jerusalén y su templo. Un mesías que al mismo tiempo amenazaba con destruir el templo no hubiera dejado de despertar oposición. Pero es posible que no hayamos alcanzado el núcleo del problema religioso con este análisis de Jesús como Mesías (especialmente si él no aceptó sin reservas este título). Hay datos suficientes para suponer que la verdadera acusación religiosa lanzada contra Jesús fue la de que era un falso profeta. R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979) 115-146, en un análisis crítico de la idea que Jesús tenía de sí mismo, afirma que Jesús no se proclamó Mesías, Hijo del Hombre o Hijo de Dios, sino que interpretaba su misión más bien en términos de profecía escatológica. Sea lo que fuere de todo ello, es significativo que la más antigua referencia judía a Jesús en TalBab, *Sanhedrin,* 43a, diga que fue ejecutado por practicar la hechicería e inducir a Israel a apostatar; dicho en pocas palabras, porque fue un falso profeta que caía bajo la pena de muerte establecida en Dt 13,5; 18,20. De esta acusación claramente religiosa hay ecos en las burlas que lanzan los judíos contra Jesús (Mc 14,65 y par.) y posiblemente también en el interrogatorio a que le somete Anás (cf. p. 1.216-17, *infra;* compárese también Jn 7,15-19 con Dt 18,20). P. E. Davies, BiRes 2 (1957) 19-30, recoge abundantes pruebas neotestamentarias de que los primeros cristianos entendían los sufrimientos y la muerte de Jesús en el sentido del destino que corresponde a un profeta mártir.

Hemos de mencionar además el hecho de que muchas acciones de Jesús durante su ministerio tenían profundas implicaciones religiosas,

cosa que conocerían perfectamente sus interrogadores. ¿Podrían olvidar los escribas que formaban parte del Sanedrín la oposición de Jesús a los fariseos (un rasgo histórico cierto de su ministerio)? ¿No es comprensible que su actitud profética ante la riqueza y su llamamiento a las clases más pobres desasosegara a la aristocracia acaudalada de la que procedían algunos de los miembros más destacados del Sanedrín? No podemos estar seguros de que se acusara a Jesús explícitamente de blasfemia, si bien esta acusación aparece independientemente en las distintas tradiciones evangélicas (cf. vol. I, 724). Es posible que la descripción evangélica del contenido de la supuesta blasfemia constituya una proyección sobre el ministerio de Jesús a partir de las condenas pronunciadas posteriormente por la sinagoga sobre la teología de Jesús elaborada por sus seguidores (vol. I, 91s). Pero la incertidumbre acerca del hecho de la formulación no debe cegarnos ante la realidad implicada cuyas raíces están en el ministerio de Jesús. ¿No resultaría ofensiva la resuelta proclamación de la venida del reino de Dios y la autoridad con que predicaba y actuaba Jesús para quienes defendían las ideas religiosas establecidas, concretamente los fariseos y los saduceos? O. Linton, NTS 7 (1960-61) 261, posiblemente acierta al insistir en que, independientemente de que las autoridades denunciaran o no a Jesús por blasfemia en sentido técnico, no dejarían de oponerse a él por haber usurpado implícitamente los privilegios divinos, lo que significaba un ataque contra la fe en un solo Dios sin nadie semejante a su lado. Negar que en la condena de un personaje como Jesús entraran las motivaciones religiosas es ir contra todo lo que sabemos de la larga oposición entre profetas y autoridad.

El Sanedrín (todo o en parte) que tuvo que ver con Jesús hubiera sido la más singular de todas las corporaciones religiosas de la historia si no hubiera incluido una mezcla de políticos eclesiásticos, hombres justos de celo ardiente y piadosos varones llenos de misericordia y sentimientos ecuánimes. Al poner a Jesús en manos de las autoridades romanas con la recomendación de que fuera juzgado como un revolucionario potencial con aspiraciones monárquicas, algunos actuarían sin duda por egoísmo y sin muchos escrúpulos de conciencia, con vistas a proteger sus intereses creados. Otros actuarían por razones políticas, pero habrían decidido mucho tiempo atrás que sus propios intereses coincidían con el mayor bien temporal y espiritual de la nación. No faltarían tampoco quienes lamentaran la intervención romana y actuaran únicamente movidos por una ira santa contra alguien que se

había alzado contra el templo de Dios, y que se comportaba y hablaba de manera contraria a las sagradas costumbres sancionadas por la religión. Difícilmente se encontrará una Iglesia cristiana que no tenga en su historia condenas contra hombres justos pronunciadas por asambleas religiosas en cuyo seno se daría la misma variedad de motivos.

Estructura del relato joánico de la pasión

Resulta relativamente fácil discernir las líneas generales de la estructura de los dos capítulos que contienen el relato de la pasión (cf. pp. 1.155-56, *supra*). Hay tres bloques principales de aproximadamente la misma extensión, que contienen respectivamente 27, 29 y 26 versículos. La primera sección (18,1-27) contiene el relato del prendimiento y el interrogatorio de Jesús por las autoridades judías. El prendimiento desemboca directamente en el interrogatorio (vv. 12-13). La segunda sección (18,28-19,16a) contiene el juicio de Jesús ante Pilato, un encuentro intensamente dramático y perfectamente escenificado. La tercera sección (19,16b-42) contiene los episodios relacionados con la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús.

Dentro de estos apartados mayores hay indicios de una ordenación y subdivisión cuidadosa de los materiales. En cada una de las dos unidades de la primera sección (prendimiento, interrogatorio) hay un incidente subsidiario en que está implicado Pedro (que corta la oreja de Malco, con desaprobación de Jesús). El juicio ante Pilato, que constituye la segunda sección, se reparte en siete episodios, cada uno con una extensión de tres a seis versículos. Se sitúan alternativamente dentro y fuera del pretorio y van dispuestos a modo de una inclusión (cf. diagrama, p. 1.247, *infra*). La tercera sección consta de una introducción (la crucifixión), cinco episodios en la cruz y una conclusión (la sepultura), organizados asimismo a modo de una inclusión.

Janssens de Varebeke, *art. cit.*, ha llevado a cabo un detallado estudio de la estructura de estos capítulos, utilizando el método que otros investigadores, como Vanhoye y Laurentin, han venido aplicando a otros libros del NT. Reconoce acertadamente los siete episodios de la segunda sección, y sobre esta base ha tratado de detectar otros siete episodios o subsecciones en las otras secciones. No estamos de acuerdo con sus conclusiones, y así lo expondremos al analizar la estructura de las secciones primera y tercera. En general, opinamos que

impone forzadamente al relato de la pasión un esquema y una ilación que van más allá de las intenciones comprobables del evangelista.

BIBLIOGRAFÍA

ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA PASIÓN

P. Benoit, *Le procès de Jésus:* «La Vie Intellectuelle» (1940) 200-13; 372-78; 54-64. Recogido en *Exégèse et théologie* I (París 1961) 265-89.
—*Jésus devant le Sanhédrin:*«Angelicum» 20 (1943) 143-65. Recogido en *Exégèse et théologie* I, 290-311.
—*The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (Nueva York 1969).
J. Blinzler, *The Trial of Jesus* (Westminster, Md. 1959).
G. Dalman, *Sacred Sites and Ways* (Nueva York 1935), especialmente pp. 346-81, cap. xxi, sobre el Gólgota y el sepulcro.
J. Jeremias, *Golgotha* (Leipzig 1926).
G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus* (Oxford 1953).
X. Léon-Dufour, *Passion (Récits de la):* DBS 6 (1960) cols. 1419-92.
H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu,* en *Kleine Schriften* II (Berlín 1958).
E. Lohse, *History of the Suffering and Death of Jesus Christ* (Filadelfia 1967).
A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963), especialmente 1-47.
—*The Trial of Christ,* en *Historicity and Chronology in the New Testament* (Londres 1965) 97-116.
P. J. Verdam, *Sanhedrin and Gabbatha:* «Free University Quarterly» 7 (1960-61) 259-87.
W. R. Wilson, *The Trial of Jesus* (Duke University 1960).
P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlín 1961).
—*Josephus on Jesus:* «Journal of Historical Studies» 1 (1968) 289-302.

ESTUDIOS SOBRE EL RELATO JOÁNICO DE LA PASIÓN

P. Borgen, *John and the Synoptics in the Passion Narrative:* NTS 5 (1958-59) 246-59.
F.-M. Braun, *La passion de Notre Seigneur Jésus Christ d'après saint Jean:* NRT 60 (1933) 289-302, 385-400, 481-99.

I. Buse, *St. John and the Marcan Passion Narrative:* NTS 4 (1957-58) 215-19.

–*St. John and the Passion Narratives of St. Matthew and St. Luke:* NTS 7 (1960-61) 65-76.

I. de la Potterie, *Passio et mors Christi apud Johannem* (mimeografiado; Roma 1962-63).

M. Dibelius, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannes-Evangeliums:* BZAW 33 (1918) 125-50. Reimpreso en *Botschaft und Geschichte I* (Tubinga 1953) 221-47.

C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978) 33-158.

J. C. Fenton, *The Passion According to John* (Londres 1961).

E. Haenchen, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten,* en *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1967) 55-78.

A. Janssens de Varebeke, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh., xviii-xix:* ETL 38 (1962) 504-22.

J. Jeremias, *A Comparison of the Marcan Passion Narrative with the Johannine:* EWJ 89-96.

W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT XIV, 1967), especialmente 55-80.

E. Osty, *Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean,* en *Mélanges J. Lebreton* (RSR 39 [1951]) 146-54.

J. Riaud, *La gloire et la royauté de Jésus dans la Passion selon saint Jean:* BVC 56 (1964) 28-44.

R. Summers, *The Death and Resurrection of Jesus: John 18-21:* RExp 62 (1965) 473-81.

S. Temple, *The Two Traditions of the Last Supper, Betrayal, and Arrest:* NTS 7 (1960-61) 77-85.

61. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

PRIMERA SECCIÓN (PRIMERA UNIDAD; 18,1-12)

El prendimiento de Jesús

18 1 Dicho esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, a un lugar donde había un huerto, en el que entraron juntos. 2 Judas, el que le traicionaba, conocía también el sitio, porque Jesús se reunía allí a menudo con sus discípulos. 3 Judas tomó una patrulla de soldados junto con guardias de los sumos sacerdotes y fariseos, con faroles, antorchas y armas, y entró allí.

4 Jesús, sabiendo todo lo que se le venía encima, se adelantó y les dijo: «¿A quién buscáis?» 5 Contestaron: «A Jesús el Nazareno.» Les dijo Jesús: «Soy yo.» (Estaba con ellos Judas el traidor.) 6 Al decirles «soy yo», dieron un paso atrás y cayeron en tierra. 7 Luego les preguntó otra vez: «¿A quién buscáis?» Contestaron: «A Jesús el Nazareno.» 8 Jesús les dijo: «Os he dicho que soy yo. Si me buscáis a mí, dejad que éstos se marchen.» (9 Esto fue para que se cumpliera lo que había dicho: «No he perdido a ninguno de los que me confiaste.»)

10 Entonces Simón Pedro, que llevaba una espada, la sacó e hirió al criado del sumo sacerdote, cortándole la oreja derecha. (El criado se llamaba Malco.) 11 Pero Jesús dijo a Pedro: «Mete la espada en su vaina. El trago que me ofrece el Padre ¿voy a dejar de beberlo?»

12 Entonces los soldados con su tribuno y los guardias de los judíos prendieron a Jesús y lo ataron.

3: *entró;* 4: *dijo;* 5: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

18,1. *Dicho esto.* Literalmente, «estas cosas». De la Potterie y otros ven en esta expresión un matiz de intencionalidad o preparación, de forma que la

pasión, cuyo relato sigue, constituiría la culminación de las palabras de Jesús. Por ejemplo, la crucifixión sería la glorificación de que se habló en 17,1-5. Esta conexión es posible, pero en otros pasajes de Juan la expresión sirve sencillamente para hilvanar la secuencia. (13,21; 20,20).

salió Jesús con sus discípulos. Prácticamente estas mismas palabras aparecen en los relatos sinópticos del final de la cena. Mc 14,26 (Mt 26,30) dicen: «salieron»; Lc 22,39: «y saliendo... marchó... y le siguieron sus discípulos». Todos los relatos evangélicos dan por entendido que Jesús pensaba pasar la noche en los alrededores de la ciudad, no dentro de ella. Esto concuerda con las noticias que poseemos sobre el hacinamiento humano que se producía en la ciudad por los días de la Pascua (cf. nota a 11,55). La costumbre judía era que la noche de la Pascua (relato sinóptico) se pasara en Jerusalén, de acuerdo con la exégesis contemporánea de Dt 16,7. Para resolver el problema de los alojamientos, sin embargo, se había ampliado el distrito de la ciudad, precisamente con vistas a la celebración de la Pascua, de forma que incluyera también sus alrededores, como Betfagé y el monte de los Olivos. Betania, lugar en que habitualmente residía Jesús cuando estaba en Jerusalén (nota a 11,1) quedaba fuera del límite legal. Cf. Jeremias, EWJ 55.

En cuanto a la designación de los que estaban con Jesús como «discípulos», Jeremias, EWJ 95, señala que en el primitivo relato de la pasión según Marcos, el término «discípulos» no se utiliza en la escena del prendimiento, en la que aparece la expresión, más vaga, de «los que estaban allí».

al otro lado del torrente Cedrón. Kidron o Kedron (si se prefiere la grafía griega). El Cedrón, que no se menciona en los sinópticos, es un arroyo que sólo lleva agua durante el invierno, la estación de las lluvias. De ahí que, literalmente, el texto diga «el Kidron que fluye en invierno». El hecho de que Juan utilice la terminología adecuada para designar al torrente no significa necesariamente que este evangelio se apoye en una auténtica tradición palestinense (cf. vol. I, 50), ya que el Cedrón es habitualmente designado como «el que fluye en invierno» en los LXX (2 Sm 15,23; 1 Re 15,13). Loisy, Lagrange y otros autores aluden aquí sutilmente al relato de la fuga de David ante Absalón en 2 Sm 15 (v. 14: «Levantémonos y huyamos» [Jn 14,31]; «Y el rey cruzó el valle del Cedrón»). Guilding, 165, relaciona el relato joánico con 1 Re 2, que se leía como *haphtarah* dos meses antes de Pascua en el primer año del ciclo trienal de las lecturas sinagogales (cf. vol. I, 553-55). En particular destaca la advertencia de Salomón a Semeí: «El día que salgas y cruces el valle del Cedrón, ten por cierto que morirás» (1 Re 2,37; cf. también nota sobre Malco en el v. 10, *infra*). El hecho de que la sangre de los sacrificios celebrados en el templo fuera también a parar al Cedrón es mencionado en StB, 567. Sin embargo, la referencia al Cedrón no es necesariamente simbólica.

donde había un huerto. Algunos advierten aquí un matiz de intencionalidad: porque había allí un huerto. El término *kepos* se refiere a un terreno plan-

tado de verduras o flores, en el que a veces había también árboles. Únicamente Juan da el nombre del sitio. D. M. Stanley y B. P. Robinson *(art. cit.)*, siguiendo una antigua tradición (Cirilo de Alejandría, Tomás de Aquino), opinan que al situar en un huerto la lucha entre Judas (instrumento de Satanás) y Jesús, Juan alude al tema del jardín del paraíso de Gn 2-3. Combinando este huerto con el que se menciona en 19,41-42, en que Jesús fue sepultado, y en el que después resucitó, se logra acotar algunos de los motivos propuestos en relación con el paraíso (el árbol de la vida), pero nada hay en Juan que sugiera la idea de que en todos estos episodios se trate de un mismo huerto. Por otra parte, Juan no utiliza el término *paradeisos,* que aparece en el relato del Génesis, a pesar de que es conocido en otros pasajes de los escritos joánicos (Ap 2,7). No se justifica fácilmente, por tanto, la exégesis simbólica. Mc 14,32 y Mt 26,36 mencionan «un terreno [*chōrion*] llamado *Getsemaní*». Este nombre, que procede de la fuente B de Marcos (cf. p. 1.158, *supra*), no aparece en Lucas (que habla simplemente del «sitio») ni en Juan. Significa «valle del aceite» o «prensa de aceite», y resulta una designación muy adecuada para un lugar situado en el monte de los Olivos. (Nótese que *monte de los Olivos* aparece en la fuente A de Marcos y en todos los sinópticos, pero incluso esta designación tan genérica falta en Juan.) Podemos combinar las noticias evangélicas, que nos dan un lugar plantado de olivos en la zona inferior de la ladera del monte de los Olivos, nada más pasar el torrente Cedrón y enfrente de Jerusalén, justamente donde la tradición cristiana viene localizando el sitio a partir del siglo IV. En Zac 14,4 (una de las dos referencias explícitas al monte de los Olivos que contiene el AT), el Señor se sitúa sobre este monte para librar la batalla final contra las naciones; al término de esa batalla se conceden las bendiciones del día del Señor. Al situar la angustiosa batalla de Jesús en el monte de los Olivos, es posible que los sipnóticos traten de explotar el simbolismo de Zacarías (cf. también Mc 13,3-4), un simbolismo teológico que no aprovecha Juan. Finalmente, nótese que la expresión «agonía de Jesús en el huerto» es una combinación de motivos evangélicos; en efecto, la «agonía» se describe en los sinópticos (Lc 22,44 es el único que tiene el término *agōnia*), mientras que sólo Juan menciona el «huerto».

entraron. El verbo *eiserchesthai* (= *erchesthai... eis* en Mc 14,32; Mt 26,36 evoca la imagen de un lugar cercado, lo mismo que el «se adelantó» en el original del v. 4.

juntos. Literalmente, «él y sus discípulos».

2. *el que traicionaba.* Literalmente, aquí y en el v. 5: «el que lo entregaba»; cf. notas a 6,64.71. En el Libro de la Gloria Juan ha identificado ya tres veces a Judas como el traidor (13,2.11.21); se suele admitir que en este versículo y en el 5, la expresión refleja la mano del redactor. Pero es necesario proceder con cautela al valorar el presente versículo, pues en el primitivo relato

preevangélico de la pasión quizá fuera necesario identificar a Judas en la escena del prendimiento, ya que sería ésta la primera vez que aparecía. En el relato del prendimiento de Mc 14,42.44 y Mt 26,46.48, Judas es llamado «el traidor»; cf. Lc 22,48: «¿Con un beso *traicionas* al Hijo del Hombre?»

se reunía allí a menudo con sus discípulos. O «se quedaba allí con...»; el verbo *synagesthai,* efectivamente, significa de ordinario «reunirse» (cf. Hch 11,26), pero en el caso presente, y quizá también en ocasiones anteriores, los discípulos acudían al huerto acompañando a Jesús; propiamente no es que se reunieran allí (Reynen, *art. cit.*). La noticia de Juan en el sentido de que Jesús frecuentaba aquel huerto corresponde a lo que dice Lucas (21,37) sobre la costumbre que tenía Jesús de pasar la noche en el monte de los Olivos, pero Juan es el único que saca la deducción lógica de que esto permitió a Judas conocer el sitio en que podría encontrarle.

3. *Judas tomó.* El participio griego *labōn* («tomando») implica en este caso más que la acción de acompañar al grupo como guía (BAG 465[1a]); cf. BDF § 418[5]); no se atribuye a Judas ninguna autoridad especial. No nos convence, por tanto, la afirmación de Winter *(Trial,* 44-45) en el sentido de que Juan comete implícitamente un error al insinuar que Judas iba al mando de unos soldados romanos, lo que estaría en contradicción con el v. 12, en que se menciona la presencia de un oficial romano. Dudamos de que al redactor final le pasara desapercibida tal contradicción en el espacio de unos pocos versículos.

una patrulla de soldados. Literalmente, «la cohorte». El hecho de que en el prendimiento de Jesús participaran (como personal distinto de la guardia) unos soldados es mencionado únicamente por Juan. En el lenguaje del NT, «cohorte» se refiere siempre a soldados romanos; el término sirve para describir indistintamente la cohorte en sentido técnico, integrada por 600 hombres, o el manípulo, que constaba de 200. Es posible que la mención de la cohorte en este lugar con el significado de una simple patrulla se deba a una confusión con la cohorte mencionada en los relatos de la crucifixión. (Mc 15,16 habla de que llamaron a «toda la cohorte» para que tomara parte en el escarnio de Jesús; algunos copistas introducirían esa lectura en el presente versículo de Juan.) La alusión del v. 12 a un tribuno confirma la impresión de que Juan piensa efectivamente en soldados romanos (en contra de Blinzler, *Trial,* 64-70; Benoit, *Passion,* 46). La cuestión no se aclara aduciendo los LXX, en que se aplican anacrónicamente términos militares romanos a tropas no romanas. Un autor que vivía bajo la dominación romana no incurriría fácilmente en el error de aplicar un término técnico romano a una tropa judía, y más aún si tenemos en cuenta que junto a la cohorte, y como grupo distinto de ella, menciona a «guardias de los sumos sacerdotes y fariseos». Si la mención de una tropa romana es histórica, hemos de suponer que fue puesta a dis-

posición de los sacerdotes o el Sanedrín por Pilato, quizá por temor a una nueva insurrección (cf. Mc 15,7; Lc 23,19). Esto explicaría además el gran número de soldados, si es que hemos de tomar «cohorte» al pie de la letra. A partir de unos pocos años después de la muerte de Jesús (Hch 10,1) y hasta mediados del siglo II, el prefecto o procurador romano de Palestina tenía a su disposición tropas de una cohorte (la *Cohors Secunda Italica*) reclutada en Italia y completada con reclutas de Samaría y Cesarea (Josefo, *Ant.* XIX,9,2, 365). Aunque los relatos sinópticos del prendimiento no mencionan explícitamente la participación de tropas romanas, algunos han visto una alusión implícita a las mismas en Mc 14,41 (Mt 26,45): «El Hijo del Hombre es entregado en manos de *pecadores* [es decir, gentiles?]».

guardias de los sumos sacerdotes y fariseos. Sobre esta policía del templo, cf. nota a 7,32. Se habla aquí de los guardias «de los sumos sacerdotes», mientras que en el v. 12 son llamados «los guardias de los judíos», diferenciándolos de la cohorte (romana) y su tribuno. La descripción sinóptica del grupo que participa en el prendimiento de Jesús es más genérica; Lucas es el que más se aproxima a Juan. Mc 14,43 (Mt 26,47) habla de «una (gran) muchedumbre... de los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos (del pueblo)»; Lc 22,52 incluye en la escena a los mismos sumos sacerdotes y ancianos junto con los «oficiales del templo» (de Hch 5,22-24.26 podemos sacar la conclusión de que los *stratēgoi* de Lucas son los oficiales que están al mando de los *hypēretai* del templo).

Volviendo a la expresión joánica «los sumos sacerdotes y los fariseos», nótese que anteriormente ha aparecido cuatro veces (7,32.45; 11,47.57). En sí, esta combinación no ofrece grandes dificultades (aparece también en Josefo, *Vida,* 5; 21), pero algunos quieren ver aquí una combinación de los sacerdotes de tiempos de Jesús y los fariseos de época del evangelista. Examinemos cada uno de los dos términos. El plural «sumos sacerdotes» aparece unas diez veces en Juan (cinco en el relato de la pasión) y es muy frecuente en los sinópticos y en los Hechos. No indica necesariamente que los autores del NT ignorasen que en cada momento no existía oficialmente más que un sumo sacerdote, ya que este plural es una expresión corriente en Josefo y en la Mishnah. En la categoría de sumos sacerdotes se incluían el sumo sacerdote que desempeñaba sus funciones en un determinado momento (Juan y Mateo mencionan a Caifás en el relato de la pasión), los anteriores sumos sacerdotes que habían sido depuestos, pero que aún vivían (por ejemplo, Anás) y los miembros de las familias privilegiadas de entre los que eran elegidos los sumos sacerdotes. Cf. Schürer II,1,203-6. Es posible que esta designación abarcara también a los titulares de cargos sacerdotales (así, Jeremias, citado en BAG 112). Todos los evangelios atribuyen a los sumos sacerdotes el papel más destacado en la acción emprendida contra Jesús. Marcos y Mateo mencionan frecuentemente a los ancianos, mientras que Lucas (23,13.35; 24,20) alude a los jefes junto con los ancianos (22,52; cf. v. 66).

De los relatos de la pasión propiamente dichos, el de Juan es el único que menciona a los fariseos, y sólo en el caso presente (Mt 27,62 los relaciona con el envío de una guardia al sepulcro, pero se trata con seguridad de una adición tardía al relato). Sin embargo, puede que Juan pretenda incluirlos en otros pasajes del relato de la pasión en que habla de «los judíos», como hacen los sinópticos al referirse a todo el Sanedrín (Mc 15,1) y a los escribas (los tres sinópticos). Algunos autores creen que Juan comete aquí un error al hablar de guardias del templo enviados por los fariseos, que en realidad no poseían autoridad alguna sobre aquéllos. Quizá Juan se refiere únicamente a que los guardias fueron enviados por el Sanedrín, en cuyas deliberaciones intervenían sacerdotes, escribas, fariseos y ancianos (Mc 14,43). Históricamente, resulta imposible determinar exactamente hasta qué punto estuvieron implicados en la acción contra Jesús los fariseos o el Sanedrín *en conjunto* (al parecer bastaban veintitrés de los setenta consejeros para formar quorum); pero podemos suponer verosímilmente que los fariseos eran demasiado importantes como para que los sacerdotes no los tuviesen en cuenta y que no tenían mucho afecto a Jesús después de lo que éste había dicho sobre ellos.

faroles, antorchas. Sólo Juan los menciona. El detalle pudo introducirse en el relato para subrayar el tema teológico de que era de noche (cf. comentario). Esto no excluye la posibilidad de que el detalle sea real. No tiene mucha fuerza la objeción de que los faroles y antorchas serían innecesarios en esta época del año en que estaba ya próxima la luna llena pascual; el sentido común dice que un olivar puede tener rincones sombríos en que un hombre podría ocultarse fácilmente. Haenchen, *Historie,* 59[9], cree inverosímil que 600 o incluso 200 hombres avanzaran llevando faroles y antorchas, pero no hay por qué interpretar a Juan en el sentido de que *todos* los llevaban.

armas. Mc 14,43 y Mt 26,47 hablan de espadas y bastones. P. Winter, *The Trial of Jesus* (conferencia mimeografiada, 19 de febrero de 1964) 10, sugiere que los guardias judíos llevarían bastones o mazas y que los soldados romanos irían armados de espadas; por tanto, personalmente admitiría que el relato de Marcos/Mateo reconoce implícitamente la presencia de los dos grupos.

4. *sabiendo.* Hay un menor apoyo textual a favor de «viendo», lectura de menor valor teológico. La presciencia de Jesús es un tema joánico fuerte (6,6; 13,1). En Mc 14,42 (Mt 26,46), Jesús sabe que el traidor está cerca, antes de que Judas entre en escena.

se adelantó. Literalmente «salió». Sólo en el relato de Juan toma Jesús la iniciativa de salir al encuentro de Judas; para Juan, Jesús conserva el dominio total de los acontecimientos.

5. *el Nazareno.* Podemos distinguir tres formas de designar a Jesús: a) *apo Nazareth,* «de Nazaret»: Mt 21,11; Mc 1,9; Jn 1,45; Hch 10,38. b)

Nazarēnos, «Nazareno»: cuatro veces en Mc; dos en Lc; una variante textual occidental de este versículo de Juan. c) *Nazōraios,* «Nasoreo»: dos veces en Mateo; ocho en Lucas-Hechos; tres en el relato joánico de la pasión (aquí y en 18,7; 19,19). El tercer término ha sido objeto de discusión entre los investigadores. Por la época en que fue compuesto el evangelio de Mateo, *nazōraios* se interpretaba como una alusión a que Jesús procedía de Nazaret (Mt 2,23). En el relato de la negación de Pedro después del prendimiento de Jesús, Mc 14,67 habla de «Jesús el Nazareno», mientras que Mt 26,71 dice «Jesús el Nasoreo». Es cierto que M. Black, 144, y otros han puesto en duda que el gentilicio *nazōraios* derive de *Nazareth,* pero hay otros muchos que tienen por verosímil tal derivación, que en todo caso es aún la mejor hipótesis de trabajo. (Cf. G. F. Moore en K. Lake y F. J. Foakes-Jackson [eds.], *The Beginnings of Christianity* I,1 [Londres 1920] 426-32; W. F. Albright, JBL 65 [1946] 397-401.) Es perfectamente lógico que una patrulla enviada a detener a un hombre tratara de identificarlo sin lugar a dudas por su nombre y lugar de origen. No hay motivos para pensar que aquí tenga sentido alguno despectivo, como en 1,45-46 (cf. 7,41.52), la referencia a Nazaret como lugar de origen de Jesús. Entre las restantes hipótesis para explicar el término *nazōraios* podemos citar las siguientes: a) este nombre designa a una secta judía precristiana («observantes», de la raíz *nṣr),* quizá seguidores de Juan Bautista. Los mandeos, que afirman descender del movimiento iniciado por el Bautista, se designan a veces a sí mismos como *naṣorayya.* Algunos Padres de la Iglesia, como Teodoreto y Epifanio, conocían una secta herética judeo-cristiana, llamada de los *nazōraioi,* pero Epifanio (*Haer.*, XVIII, XIX; GS 25,215, 321) los distingue de los nasoreos precristianos. b) Este nombre ha de relacionarse con los antiguos naziritas (del hebreo *nāzîr),* que se consagraban a Yahvé mediante un voto; cf. Jue 13,5, y la argumentación de E. Schweizer en *Judentum Urchristentum, Kirche* (J. Jeremias Festschrift; Berlín 1960) 90-93. c) Se trata de un título que designa a Jesús como «brote mesiánico» (hebreo *nēṣer),* según Is 11,1. d) Este título estaría relacionado con el verbo *nasar,* «guardar», de donde *nāṣūr,* «guardado», con las connotaciones del resto mesiánico: Jesús ha sido elegido para llevar a cabo la tarea mesiánica; sus seguidores son el resto mesiánico. B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Uppsala 1957) 14, piensa que los pasajes de Is 42,6 y 49,6, que contienen este verbo, son las profecías a que se refiere Mt 2,23 como razón de que se llame a Jesús «nasoreo». Gärtner se refiere también en sus explicaciones al término isaiano *nēṣer,* antes mencionado. Puede verse un análisis de los distintos puntos de vista en H. H. Schaeder, TWNTE IV, 874-79.

Soy yo. Egō eimi. El Códice Vaticano, que dice «Yo soy Jesús», representa un intento de aclaración por parte de un copista. En el relato de la pasión según Marcos aparece un *egō eimi* (14,62) como respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote sobre su condición mesiánica. Por otra parte, en Mc 14,44, al ser apresado Jesús, dice Judas: «Al que yo bese, él es [*autos estin*].»

(Estaba con ellos Judas...). Parece tratarse de una inserción redaccional bastante torpe; no sólo se ha mencionado ya la presencia de Judas, sino que *éste ya no tiene papel alguno en los hechos que pudiera justificar su mención* aquí. Bultmann, 493, piensa que ésta era la primera referencia a Judas en la escena del huerto que contendría el relato de la pasión usado por el evangelista, mientras que la mención del v. 3 representaría una adición introductoria compuesta por el evangelista. Winter, *Trial,* 45, piensa que todas las menciones de Judas en esta escena son secundarias. ¿Hay en esta segunda mención de Judas un eco de la tradición sinóptica, en que el traidor desempeña un papel más importante? Sobre la posibilidad de adiciones secundarias a partir de la tradición sinóptica, cf. vol. I, 45s.

6. *dieron un paso atrás.* Las relatos sinópticos no recogen ninguna vacilación por parte de los que vienen a prender a Jesús. Sin embargo, en otros pasajes de Juan se habla de una incapacidad para apresar o causar algún daño a Jesús *(7,30.44; 8,20.59; 10,39; 12,36; también Lc 4,29-30). J. H. Hingston,* ET 32 (1920-21) 232, ha tratado de resolver la dificultad interpretando así estas palabras: «fueron detrás de él», pero esto requiere la omisión de la frase siguiente.

y cayeron en tierra. Mein, *art. cit.,* acierta al rechazar la interpretación de Bernard II, 586-87, en el sentido de que estas palabras no implican otra cosa sino que los hombres enviados a prender a Jesús se vieron vencidos por el ascendiente moral de Jesús y se quedaron «aterrados». Pero la tesis que propone Mein, a saber, que tendríamos aquí un eco de Is 28,13b: «Para que anden y se caigan de espaldas, se destrocen, se enreden y queden cogidos», tampoco resulta convincente. Mein combina el mencionado pasaje de Isaías con la mención de la piedra angular, que aparece tres versículos más adelante en el texto isaiano, de forma que en la imagen joánica tendríamos a Jesús presentado como piedra angular convertida en piedra de tropiezo, como en 1 Pe 2,6-8. Pero en el cuarto Evangelio no hay nada que nos induzca a pensar que en el pensamiento joánico jugara papel alguno la imagen de la piedra angular. Lagrange, 457, que toma el relato joánico al pie de la letra, dice que no ha de exagerarse el milagro, ya que serían relativamente pocos los soldados que oyeron la voz y cayeron a tierra (!). S. Bartina, *art. cit.,* que también toma la escena al pie de la letra, piensa que los judíos al oír el nombre divino «YO SOY», se postraron en tierra por la fuerza de la costumbre. En la escena joánica está implicado este tema del nombre divino (cf. comentario), pero en este caso tenemos una construcción teológica propia de Juan más que un recuerdo histórico. Haenchen, *Historie*, 59, sugiere que los salmos, tan importantes en la reflexión de la primitiva Iglesia sobre la pasión, modelaron también en este caso el pensamiento joánico; por ejemplo, Sal 27,2: «Cuando me asaltan los malhechores para devorarme, mis enemigos y adversarios tropiezan y *caen*»; Sal 35,4: *«Vuelvan la espalda* con ignominia los que traman mi daño.» Cf. comentario sobre otros salmos más pertinentes.

9. *Esto fue para que se cumpliera lo que había dicho.* Como otras veces ocurre en Juan (cf. nota a 15,25), se trata simplemente de una frase con *hina,* y tenemos que suplir el verbo principal «ser» (MTGS 304). Otros intérpretes proponen la solución, menos plausible, de un *hina* con valor de imperativo: «Lo que había dicho tiene que cumplirse» (MTGS 95: «dudoso»). En otros pasajes del NT (Mateo, Juan y Hechos especialmente), el verbo *plēroun* se utiliza para describir el cumplimiento de otros pasajes del AT: para cumplir «lo que fue dicho por el Señor», «lo que fue dicho por el profeta» o simplemente «la Escritura». Únicamente aquí y en 18,32 se aplica este mismo verbo al cumplimiento de las palabras de Jesús (sin embargo, cf. la teoría de Freed en la nota a 17,12). Este uso pone implícitamente las palabras de Jesús al mismo nivel que las de las Escrituras judías y constituye el principio de una actitud que conducirá al reconocimiento de los escritos canónicos cristianos como equiparables a los judíos. La base de esta actitud en Juan es el hecho de que las palabras de Jesús le han sido dadas por Dios (17,8) y que la revelación de Jesús supera a la Torá dada por Moisés (1,17). Nótese que en la escena de Getsemaní en Mt 26,54 hay una referencia al cumplimiento de la Escritura, pero en un contexto diferente.

«No he perdido ninguno de los que me confiaste.» Lo cierto es que Jesús no ha pronunciado estas palabras al pie de la letra en ningún pasaje anterior de Juan. ¿Se trata de una cita libre del contenido de 17,12: «Mientras estaba con ellos, yo los guardaba en tu nombre, que me diste. Yo los tuve seguros y ninguno se perdió»? (La semejanza es aún mayor si aceptamos la lectura variante de este versículo: «Yo guardaba en tu nombre a los que me diste»; cf. nota a 17,11 y 12.) Bultmann, 495, se remite a 6,39: «Y éste es el designio del que me envió: que no pierda a ninguno de los que me ha confiado», y afirma que el presente versículo fue añadido por un redactor que no interpretó correctamente el pasaje del cap. 6. En cualquier caso, parece que fue el redactor final el que introdujo este comentario a manera de paréntesis; citaría las palabras de Jesús tan libremente como otros autores del NT citan el AT. Nótese la implicación de que Judas, que realmente se perdió, no había sido verdaderamente encomendado por el Padre a Jesús. Judas es citado explícitamente como una excepción a la regla general en 17,12, pero no en 6,39.

10. *Entonces Simón Pedro... Malco.* Los cuatro evangelistas mencionan el incidente en que Pedro corta la oreja al criado del sumo sacerdote, pero sólo Juan da los nombres de los implicados. Mc 14,47 designa al atacante como «uno de los que estaban allí»; Mt 26,51 dice «uno de los que estaban con Jesús»; Lc 22,50 habla simplemente de «uno de ellos». Los cuatro evangelistas describen a la víctima como un criado del sumo sacerdote (no se trataba, por consiguiente, de un guardia del templo, ya que en el v. 18 se distingue entre criados y guardias). Algunos investigadores piensan que los nombres propios consignados en Juan reflejan un esfuerzo de imaginación por parte

del evangelista, que de este modo quiere dar mayor verosimilitud a su relato. Sin embargo, los inventores de leyendas tienden generalmente a identificar a las figuras desconocidas con otras *mejor conocidas;* ello explicaría la presencia del nombre de Pedro, pero no la del nombre de Malco. Este segundo nombre no era raro en aquella época; aparece cinco veces en Josefo y es conocido en las inscripciones nabateas y de Palmira (y de ahí la sugerencia de que este Malco era un árabe). Algunos han tratado de ver un simbolismo en el uso de este nombre por Juan. Guilding, 165, ve aquí una referencia a Zac 11,6, que se leía como una *haphtarah* algunos meses antes de Pascua en el primer año del ciclo trienal (vol. I, 553-55): «Yo entregaré a cada uno en mano de *su rey* [*malkô*].» Krieger, *art. cit.*, sugiere que Judas fue el criado del sumo sacerdote al que hirió un discípulo de Jesús. Este tipo de sugerencias imaginarias resulta más difícil de aceptar que la posibilidad de que la tradición joánica nos haya conservado unas noticias exactas. (Cf. también nota al v. 26, *infra.*) En cuanto a Pedro, su acción está de acuerdo con el carácter impetuoso que le distingue (Jn 13,37). Lagrange y Taylor, al analizar la descripción del discípulo que atacó al criado según Marcos, creen advertir una insinuación de que Marcos conocía a aquel discípulo. Ello iría perfectamente de acuerdo con la identificación por Juan, ya que tradicionalmente se asocia a Marcos con Pedro.

espada. El grupo poseía dos espadas según Lc 22,38. La imprevista acción de Pedro sugiere que se trataba de una daga fácil de ocultar.

la sacó. Juan usa *elkein;* Mc 14,47 y Mt 26,51 mencionan también la acción de desenvainar ([*apo*]*span*) la espada.

cortándole. Juan usa *apokoptein;* los sinópticos, *aphairein.*

la oreja derecha. Marcos y los mejores manuscritos de Juan utilizan *ōtarion,* un doble diminutivo, que podría significar «el lóbulo de la oreja». Mateo, Lucas (22,51) y Juan (18,26) usan *ōtion* (según la lectura del presente verso de Juan en P^{66}, Alejandrino y la tradición bizantina), también un diminutivo. Lc 22,50 dice *ous,* «oreja», una aticización según BDF § 111[3]. Benoit, *Passion,* 37[1], entiende el diminutivo como referencia a la parte externa de la oreja.

Únicamente Juan y Lucas precisan que se trata de la oreja *derecha,* detalle en que parecen independientes, pues utilizan términos distintos por «oreja». Benoit, *Passion,* 43, opina que Pedro asestó el golpe deliberadamente al órgano derecho, el más valioso conforme a las leyes de la época, en señal de desafío. Algunos intérpretes ingeniosos observan que un hombre que utiliza normalmente la mano derecha asesta el golpe al lado izquierdo del oponente que tiene frente a sí, de lo que deducen la información vital de que Pedro sería zurdo, al menos que fuera un cobarde y atacara a su víctima por la espalda (!).

11. *Mete la espada.* Literalmente, «mete en la vaina». Entre los sinópticos, Mateo es el único que menciona esta orden, pero con palabras distintas.

trago. Literalmente, «copa» o «cáliz». Se alude al simbolismo del cáliz del dolor, mencionado también en el relato sinóptico de Getsemaní (Mc 14,36 y par.: «Aparta de mí este cáliz»).

¿voy a dejar de...? Abbott, JG § 2232, piensa que se trata literalmente de una exclamación negativa: «No lo voy a beber, por supuesto [según tu deseo].» Pero casi todos los autores interpretan la frase como una pregunta retórica que implica una respuesta positiva (BDF § 365[4]).

12. *los soldados.* Literalmente, «la cohorte», como en el v. 3.

tribuno. El término griego *chiliarchos* significa literalmente «capitán» «oficial al mando de 1.000 hombres», pero se usaba para traducir el grado romano de *tribunus militum* que mandaba una cohorte de 600 hombres. Winter, *Trial,* 29, sugiere que el relato joánico ha «ascendido» al oficial, que más verosímilmente sería un *decurio,* que mandaba una escuadra de diez hombres.

prendieron a Jesús y lo ataron. Según Mc 14,46 y Mt 26,50, se habían apoderado *(kratein)* de Jesús antes del incidente de la oreja del criado; Juan y Lucas (22,54) describen el prendimiento *(syllabein)* como ocurrido después del incidente. El segundo orden parece más lógico. Mc 14,48 y Mt 26,55 usan el verbo *syllabein* cuando pregunta Jesús: «¿Habéis venido a prenderme como si fuera un bandido?» Sólo Juan menciona que Jesús fue atado en este momento.

COMENTARIO

Estructura de la primera sección del relato de la pasión

La pasión empieza con el relato del prendimiento de Jesús en el huerto que había al otro lado del Cedrón. En 18,1 se formula una transición del último discurso al relato de la pasión. Veíamos anteriormente que en 14,31 hay un final tomado probablemente de una forma más primitiva del último discurso; allí decía Jesús: «¡Levantáos, vámonos de aquí!» La forma actual del texto, en que a aquel final siguen tres capítulos de discurso, es un producto redaccional (cf. pp. 899-902, *supra*). Muchos autores, en consecuencia, sugieren que 14,31 precedía en otro tiempo inmediatamente a 18,1. Es posible, pero la historia de estos capítulos es probablemente mucho más complicada de lo que hoy podemos determinar. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que el relato de la pasión pudo muy bien constituir un todo literario mucho antes de que fuera unido a cualquier forma del discurso de la última cena.

La primera sección del relato de la pasión comprende 18,1-27. Como antes hemos dicho (cf. p. 1.177, *supra*), Janssens de Varebeke cree advertir aquí una división en siete unidades. Por ejemplo, toma 18,1 como una unidad en sí, separada de los vv. 2-3. En nuestra opinión, los vv. 1-3 componen más verosímilmente una ambientación para los episodios narrados en los vv. 4-8 y 10-11. El mismo autor considera los vv. 12-16a como otra unidad; nosotros, en cambio, preferimos considerar los vv. 12-13 como una transición entre la escena del huerto y la que tiene lugar en el palacio del sumo sacerdote. Romper la unidad formada por los vv. 15-18 en 16a parece asimismo desorganizar la estructura. El autor joánico encierra el interrogatorio de Jesús entre las dos mitades de otra escena, en la que Pedro le niega (vv. 15-18 y 25-27). La argumentación de Janssens de Varebeke se funda en parte sobre una asonancia, que nosotros juzgamos accidental, entre palabras (por ejemplo, *hestōs* en los vv. 18 y 25 y *parestēkōs* en el v. 22). En parte se basa también sobre la utilización numérica de ciertas palabras *(erchesthai)* en las distintas unidades. Invoca, además, este autor unas inclusiones que nosotros juzgamos demasiado artificiosas, por ejemplo, una inclusión entre el golpe que asesta Pedro al cortar la oreja del criado en la primera sección y el golpe del soldado que atraviesa el costado de Jesús con una lanza en la tercera sección. Como se advierte claramente en el contenido que hemos dado en la p. 1.155, *supra,* en la primera sección suponemos una estructura menos complicada. Consiste en dos unidades: el prendimiento de Jesús en el huerto (vv. 1-11) y el interrogatorio por Anás en el palacio del sumo sacerdote (vv. 14-27). La transición entre las dos unidades se realiza suavemente en los vv. 12-13. (Al asignar el v. 12 a la primera unidad y el v. 13 a la segunda, nos regimos por un criterio de simple conveniencia; la intención del autor es que fueran juntos.)

Nótese el perfecto equilibrio que hay entre las dos unidades; en cada una de ellas se pone implícitamente en contraste el comportamiento de Pedro con el de Jesús. No le sería difícil a Jesús desbaratar el intento de prenderle con su poder divino (v. 6), pero permite que le detengan y le aten. Pedro intenta resistir con un poder humano (la espada), pero resulta ineficaz. Jesús se defiende valerosamente ante Anás apelando a la franqueza con que ha enseñado siempre. Entre tanto, Pedro, que ha escuchado esa doctrina, niega conocer a Jesús. En los primeros versículos de cada unidad vemos a los discípulos de Jesús siguiéndole lealmente, pero al final de cada una de ellas aparece Pedro,

el discípulo representativo, incapaz de dominar la situación en que Jesús demuestra su fortaleza moral. Se muestra aquí el sentido joánico de lo dramático en uno de sus mejores momentos.

Historicidad e independencia del relato joánico del prendimiento

Aun analizando con la crítica más exigente los datos aportados por los evangelios, no puede quedar duda alguna de que Jesús fue apresado en algún lugar del monte de los Olivos poco antes de su crucifixión y llevado de nuevo a la ciudad para ser sometido a juicio. Este dato básico ha sido objeto de una reelaboración teológica en todos los evangelios; como más adelante veremos, la orientación joánica es distinta de la que adoptan los otros evangelistas y concuerda perfectamente con la línea teológica peculiar que se evidencia a lo largo de todo el cuarto Evangelio. Si dejamos de lado por un momento el alcance teológico de la escena, advertiremos cómo se destacan dos puntos de diferencia con respecto a los relatos sinópticos, que requieren nuestra atención, concretamente el hecho de que Juan omita la escena de la agonía en Getsemaní y el papel que Juan atribuye a la tropa romana en el prendimiento de Jesús.

Primero, la ausencia de la escena de la agonía. Se pasa frecuentemente a la ligera por este dato como consecuencia obvia de la teología joánica. Bultmann, 493, afirma que Juan no tenía más remedio que omitir esa escena por haber descrito ya anteriormente a Jesús como «glorificado». Pero hemos de advertir que en el cap. 12, después de que Jesús ha proclamado que ha llegado la hora de la glorificación (12,23), experimenta una conmoción de su espíritu (v. 27) semejante a la que sufre en la escena sinóptica de la agonía. No es, por tanto, seguro que gloria y angustia se excluyan. Sin embargo, se puede teorizar que en la secuencia del pensamiento joánico, la nota de la angustia encaja mejor como preludio de la hora (cap. 11) que en mitad de la secuencia (cap. 18).

Pero aun así no queda del todo resuelta la cuestión. Los críticos en su mayor parte están de acuerdo en que la escena de la agonía en Getsemaní faltaba en el primitivo relato de la pasión (la fuente A de Marcos; cf. p. 1.158, *supra*). Su ausencia en Juan, por consiguiente, quizá no sea resultado de una omisión o una reelaboración redaccionales, sino que se debería al hecho de que la tradición joánica preevangélica sería semejante en este detalle a la fuente A de Marcos. La historicidad

de la escena de la agonía es un problema peculiar del estudio de los sinópticos, que no nos afecta ahora a nosotros. (El actual relato de Marcos podría ser perfectamente el resultado de combinar dos formas de la misma narración, de las que sólo una se ha conservado en Lucas [cf. K. G. Kuhn, EvTh 12 (1952-53) 260-85].) Su punto más problemático es lo que se supone que dijo Jesús durante la agonía, unas sentencias de las que no hay testigos (los tres discípulos estaban dormidos). ¿Habrán completado la tradición B de Marcos y la tradición de Lucas (si es que es independiente) la escena de la agonía con unas sentencias pronunciadas por Jesús en otro momento de su ministerio? Ello explicaría posiblemente el hecho de que en el cuarto Evangelio aparezcan dispersas unas sentencias semejantes a las que ponen los sinópticos en labios de Jesús durante la agonía; cf. vol. I, 805-806, y p. 988, *supra;* cf. también T. Boman, *Der Gebetskampf Jesu:* NTS 10 (1963-64) 261-73.

Segundo, la presencia de los soldados romanos en el huerto. En la nota al v. 5 hemos mencionado ya algunas de las objeciones de detalle contra la noticia joánica y hemos visto también que es posible darles una respuesta satisfactoria. El verdadero problema está en la verosimilitud de que Pilato se dejara implicar por el Sanedrín en el prendimiento de Jesús. Tal colaboración habría sido mutuamente beneficiosa en el caso de que Pilato deseara retener a Jesús temporalmente (cf. p. 1.176, *supra*) y si el Sanedrín quería contar con el apoyo romano para el caso de que los seguidores de Jesús intentaran provocar un motín a causa de la prisión de su maestro. En los sinópticos no hay pruebas claras de que Pilato estuviera comprometido a fondo desde el primer momento, como parece ocurrir en Juan. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Nueva York 1960) 90-91, opina que en Hch 3,13-14; 4,27; 13,28 tenemos las pruebas de unas fórmulas prelucanas que atribuían a Pilato una grave responsabilidad en la muerte de Jesús. Sugiere el citado autor que el mismo Lucas no recogió este tema en su evangelio a causa de un malentendido. En Mc 15,2 y Mt 27-11, Pilato, aun sin haber sido informado, sabe de qué se acusa a Jesús. Sin embargo, esto no significa necesariamente que Pilato desempeñara un papel en el prendimiento; una explicación suficiente sería que se abrevió un relato más extenso o que se resumió lo que todos sabían acerca de Jesús. En la tradición anterior a Marcos con respecto a los anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) no hay indicio alguno de que los romanos estuvieran implicados en el prendimiento.

Numerosos críticos sugieren que Juan introdujo a los soldados romanos en la escena del huerto por motivos teológicos (así Loisy, Bultmann, Barrett, Lohse). La presencia de la tropa romana al lado de la guardia judía simbolizaría al «mundo» en su totalidad confabulado contra Jesús. Barrett nos recuerda la oposición entre Roma y el cristianismo que refleja el Apocalipsis. Algunos sugieren que la participación de la autoridad romana en el prendimiento sirve para preparar el dramático enfrentamiento de Jesús y Pilato que domina el relato joánico de la pasión. Pero hemos de admitir que el evangelio mismo no presta ninguna atención al valor simbólico de los soldados romanos como representantes del «mundo»; de hecho, la presencia de los soldados no se acentúa ni siquiera como exponente de la presencia de Roma; en realidad, sólo mediante una deducción podemos averiguar nosotros que Pilato, es decir, la autoridad romana, fue consultado. Tampoco es cierto que la escena del prendimiento sirva realmente para preparar el enfrentamiento de Jesús y Pilato. La noticia de que Pilato participó en el prendimiento de Jesús va en contra de la imagen que ofrece el mismo Pilato durante el juicio de Jesús, hacia el que muestra sus simpatías mientras admite que la acusación presentada contra él por los judíos no resulta convincente. Si una de estas dos imágenes contradictorias (un Pilato que colabora en el prendimiento de Jesús y un Pilato que hace lo posible por dejar libre a Jesús) es cierta, mientras que la otra ha sido amañada por motivos teológicos, el Pilato del juicio tiene mayores visos de ser una creación teológica. No resulta fácil calificar de pura invención del evangelista la imagen de la participación romana en el prendimiento de Jesús; Goguel, Cullmann, Winter y otros tienen probablemente razón al opinar que en este punto Juan ha conservado un detalle histórico suprimido en los restantes relatos evangélicos. (Cf. nota sobre las «armas» del v. 3.)

Vemos, por consiguiente, que en los dos puntos más importantes en que Juan difiere de los sinópticos en cuanto al relato del prendimiento, las noticias transmitidas por aquél o la perspectiva que adopta tienen mayores visos de representar una tradición más antigua. Fijémonos ahora en un incidente que Juan comparte con los sinópticos, pero en el que se advierten peculiares detalles joánicos. En las notas a los vv. 10-11 hemos indicado ya las semejanzas y diferencias existentes entre los relatos joánico y sinópticos del ataque de Pedro al criado. Por supuesto, es imposible establecer la veracidad de los detalles narrados sólo por Juan (Pedro, Malco, la oreja derecha [también Lucas habla de

la oreja *derecha*]), pero no son inverosímiles, mientras que las teorías que los dan por inventados no resultan convincentes.

Esto nos lleva a la cuestión de la medida en que el relato joánico pueda depender de los sinópticos o de sus fuentes. Ya hemos discutido este asunto en general (cf. pp. 1.157-63, *supra*), pero anunciábamos que confirmaríamos nuestras conclusiones mediante análisis detallados. La escena del prendimiento nos da la oportunidad de contrastar la teoría de Buse de que Juan está relacionado con la fuente B de Marcos. En Juan falta casi todo el material que encontramos en B: la agonía en Getsemaní y los incidentes de Mc 14,49-51. (Únicamente Mc 14,49 presenta alguna semejanza con Jn 18,20, pero en este caso no puede hablarse de dependencia.) De hecho, Juan comparte con B únicamente el incidente de la oreja del criado, y a excepción de palabras como «herir» y «oreja», los dos relatos no se aproximan mucho. En cuanto a los incidentes narrados, Juan se aproxima más a la fuente A de Marcos (el primitivo relato de la pasión). Benoit opina que Mateo tiene un relato independiente del prendimiento; muchos piensan que Lucas tiene una fuente independiente. Pero ha de notarse que Juan difiere considerablemente de los otros tres (Marcos A, Mateo y Lucas); Juan tiene una descripción distinta de las fuerzas que intervienen en el prendimiento; incluye el detalle de los faroles y las antorchas; omite el beso de Judas; no menciona el monte de los Olivos y describe el lugar de manera distinta. A la vista de tales diferencias, parece inverosímil la teoría de Borgen, que supone que han sido añadidos a Juan algunos detalles tomados de los distintos relatos sinópticos. Si Juan concuerda con Lucas y difiere de Marcos y Mateo al narrar el ataque de Pedro al criado del sumo sacerdote antes del prendimiento de Jesús, Juan omite virtualmente todos los demás detalles en que Lucas difiere de Marcos y Mateo (la pregunta de los discípulos en Lc 22,49; la curación de la oreja del criado en el v. 51; la presencia de los sumos sacerdotes en la patrulla que lleva a cabo el prendimiento en el v. 52). Tampoco tiene Juan los detalles en que Mateo difiere de Marcos y Lucas (por ejemplo, las sentencias de Mt 26,52-54; cf. nota al v. 11). Estas diferencias nos obligan a admitir la teoría de la independencia joánica.

Significado de la escena en el pensamiento joánico

Si Juan ha partido efectivamente de una tradición independiente más antigua, el material que de ella pudo tomar ha sido reelaborado

conforme a las exigencias de la teología joánica. En un artículo reciente Richter ha afirmado que el relato joánico del prendimiento es simplemente una elaboración teológica del relato sinóptico o presinóptico, pero apoya su teoría especialmente en el tipo de material que analizaremos más adelante, no en los detalles que hemos estudiado ya. A nuestro juicio, a fin de hacer justicia a todas las complejidades del relato joánico, es preciso admitir el punto de partida de una tradición independiente y una intensa elaboración teológica.

El v. 2 implica que la traición de Judas consistió en indicar a las autoridades el lugar en que se podría detener a Jesús secretamente de noche y sin peligro de revueltas. Pero puede que a Juan le interese más el valor simbólico de la presencia de Judas. En 13,27.30, la última vez que se nos habló de Judas, éste se había convertido en instrumento de Satanás y se había perdido en la noche. Ésta fue la mala noche a que Jesús se había referido en 11,10 y 12,35, la noche en que los hombres tropiezan por no tener luz. Quizá sea éste el motivo de que Judas y sus acompañantes se presenten llevando faroles y antorchas. No han aceptado la luz del mundo, por lo que han de recurrir a luces artificiales. Este momento tenebroso contrasta con el triunfo final de Jesús en la Jerusalén celeste (Ap 22,5), cuando los bienaventurados ya no necesitarán lámpara alguna, porque el Señor Dios será su luz. En la escena lucana del prendimiento (Lc 22,53) hay un eco de este mismo simbolismo; allí, en efecto, dice Jesús a los que vienen a prenderle: «Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.» (Si Juan se apoyara en el relato lucano, la omisión de una sentencia tan apropiada resultaría inexplicable.)

El enfrentamiento entre Jesús y las fuerzas de las tinieblas se narra con instinto dramático. Jesús sabe lo que va a ocurrir y sale al encuentro de sus oponentes. Le oímos decir en otra ocasión: «[Mi vida] nadie me la quita, la doy voluntariamente» (10,18). Jesús ha dado licencia a Judas para que abandone la Última Cena y le traicione (13,27); ahora permitirá a Judas y su tropa que lo tomen preso. Juan no ve la pasión como un destino inevitable que se abate sobre Jesús, que es dueño en todo momento de su futuro. (Richter, *art. cit.*, quizá tenga razón al afirmar que esta imagen joánica de Jesús trata de responder al tipo de objeciones judías que más tarde encontraremos en Orígenes, *Celso*, II,9; GCS 2,135: si Jesús era de condición divina, ¿cómo es que los hombres pudieron tomarle preso y darle muerte?) En Juan no habrá ningún contacto físico entre Judas y Jesús, ni aquél le dará un beso, como en el

relato sinóptico. (¿Es el beso una adición simbólica al relato original?) Son dos bandos enfrentados en un combate. Jesús hace a las fuerzas capitaneadas por el discípulo renegado una pregunta semejante a la que hiciera a sus dos primeros discípulos: «¿A quién buscáis?» (1,38). Aquellos discípulos le siguieron porque buscaban la vida; la patrulla de Judas busca a Jesús para darle muerte.

A nivel de conversación ordinaria, la frase con que responde Jesús, «Soy yo», sirve sencillamente para identificarle como la persona buscada, función que en la tradición sinóptica cumple el beso de Judas. Pero la reacción de los que se echan atrás confusos por la respuesta de Jesús no indica el mero asombro. Los adversarios de Jesús se postran sobre sus rostros ante su majestad (Bartina, *art. cit.*), y por ello apenas puede caber duda de que Juan quiere dar al «YO SOY» la categoría del nombre divino (cf. Apén. IV, *infra*). Caer de bruces es la reacción ante la revelación divina en Dn 2,46; 8,18; Ap 1,17. Es posible que en la configuración de esta escena haya pesado Sal 56,10(9): «Mis enemigos retrocederán... y así sabré que eres mi Dios.» Todavía tendríamos un trasfondo mejor en el caso de que ya por entonces circulara la leyenda de que cuando Moisés pronunció ante el faraón el nombre secreto de Dios, el monarca egipcio cayó por tierra sin habla (Eusebio, *Praeparatio evangelica,* IX,27,24-26; GCS 43[1],522, la atribuye a Artapano, un autor que vivió durante el siglo I a. C.; cf. R. D. Bury, ET 24 [1912-13] 232-33). La escena joánica ilustra que Jesús tiene el poder de Dios al enfrentarse con las fuerzas de las tinieblas porque ostenta el nombre divino. Al mismo tiempo refuerza la impresión de que Jesús no hubiera sido apresado de no haberlo permitido él mismo. La misma idea se expresará de palabra ante Pilato en 19,11: «No tendrías ninguna autoridad sobre mí si no te hubiera sido dada de lo alto.»

Pero esta vez no decide Jesús dejar impotentes a sus enemigos. En la escena sinóptica de la agonía se da a entender con toda claridad que Jesús no piensa resistir a la voluntad de su Padre; también en Juan permite Jesús ser apresado, con tal de que no se cause daño alguno a sus seguidores. Jesús no esgrime la protección del nombre divino en su favor, sino en el de aquellos a los que ama. Los discípulos se libran y de este modo se cumple el tema de 17,12, donde se proclamaba la fuerza salvadora del nombre divino.

[La bibliografía de esta sección se incluye en la que va al final del apartado 62.]

62. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

PRIMERA SECCIÓN (SEGUNDA UNIDAD; 18,13-27)

El interrogatorio de Jesús

18 13 Lo llevaron primero a casa de Anás, porque era suegro de
Caifás, el sumo sacerdote del año aquel. (14 Era Caifás el que había
dado a los judíos aquel consejo: «Conviene que uno muera por el pue-
blo.»)
15 Simón Pedro seguía a Jesús, junto con otro discípulo. Este discí-
pulo, que era conocido del sumo sacerdote, entró en el palacio del
sumo sacerdote al mismo tiempo que Jesús, 16 mientras Pedro se que-
daba fuera a la puerta. Salió entonces el [otro] discípulo (el conocido
del sumo sacerdote), se lo dijo a la portera y se llevó a Pedro dentro. 17
La criada que hacía de portera le preguntó a Pedro: «¿No eres tú tam-
bién discípulo de ese hombre?» Pedro replicó: «No lo soy.» 18 Como
hacía frío, los criados y los guardias habían encendido un brasero para
calentarse. También Pedro estaba allí de pie calentándose.
19 El sumo sacerdote interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y su
enseñanza. 20 Jesús contestó:

«Yo he hablado públicamente a todo el mundo.
Siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo,
donde se reúnen todos los judíos.
No he dicho nada a ocultas.

21 ¿Por qué me preguntas a mí? Pregúntales a los que me han oído
de qué he hablado; ellos saben lo que he dicho.» 22 Apenas dijo esto,
uno de los guardias presentes le dio una bofetada, diciendo: «¿Es
manera ésta de responder al sumo sacerdote?» 23 Jesús respondió: «Si
he faltado en algo, declara en qué está la falta. Pero si he hablado como
se debe, ¿por qué me pegas?» 24 Entonces Anás lo envió atado a Cai-
fás, el sumo sacerdote.

25 Entre tanto, Simón Pedro estaba de pie calentándose, y le preguntaron: «¿No eres tú también discípulo suyo?» Él lo negó: «No lo soy.» 26 Un criado del sumo sacerdote, pariente del otro a quien Pedro le cortó la oreja, le dijo: «¿No te he visto yo con él en el huerto?» 27 Pedro lo volvió a negar y en seguida cantó un gallo.

17: *preguntó, replicó;* 26: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

18,13. *llevaron. Agagein,* como en Lc 22,54. Numerosos manuscritos posteriores dicen «sacaron», *apagagein,* por armonización con Mc 14,53; Mt 26,57.

Anás. Según Josefo (*Ant.* XVIII,2,1, 26), el sumo sacerdote Anano (*Ananos* en griego, del hebreo *Hªnanyāh;* la forma *Annas* del NT está abreviada) fue designado por el prefecto romano Quirino el año 6 d. C. y depuesto por Valerio Grato el año 15 (XVIII,2,2, 34). Fue siempre un hombre poderoso, pues sus cinco hijos llegaron a ser sumos sacerdotes (XIX,9,1, 198. La familia de Anano es mencionada muchas veces en los escritos judíos posteriores; era conocida por su avaricia, así como por su riqueza y poder. De los restantes evangelistas, sólo Lucas relaciona a Anás con la etapa general del ministerio de Jesús. Lc 3,2 fecha en tiempos del sumo sacerdocio de Anás y Caifás la venida de la palabra de Dios sobre Juan Bautista en el desierto; Hch 4,6 dice que Pedro fue conducido a presencia de «Anás, sumo sacerdote, Caifás, Juan [quizá Jonatán, hijo de Anás, que gobernó en el año 36-37, después de Caifás] y Alejandro [desconocido]». Numerosos críticos aseguran que Lucas se equivoca al pensar que Anás era todavía sumo sacerdote o que quizá compartía aquella dignidad con Caifás. Winter, *Trial,* 33, cree que Lucas incurre en un error aún más grave al llevar hasta la década de los años treinta a Anano II, que reinó el 62 d. C. y que hizo apedrear a Santiago, hermano de Jesús. Winter, *ibid.,* 35, cree, al parecer, que el autor de Jn 18,12-27 cometió el mismo error (!). Al menos en el caso de Lc 3,2, esta postura minimalista sobre la exactitud de Lucas sería hipercrítica, pues no queda fuera de lo posible que al llamar «sumo sacerdote» a Anás recoja Lucas un título de cortesía que se otorgaba a los anteriores sumos sacerdotes. Tenemos pruebas de tal costumbre tanto en la Mishnah (*Horayoth,* 3,1-2.4: el sumo sacerdote conservaba su condición sagrada y sus obligaciones incluso después de haber dejado el cargo) y en Josefo (*Guerra,* II,12,6, 243: se habla de Jonatán como sumo sacerdote quince años después de ser depuesto). También podría ser que los judíos ultraortodoxos se negaran a reconocer la validez de la intervención romana al

deponer a los sumos sacerdotes, pues se suponía que el sumo sacerdote era un oficio vitalicio (Nm 35,25). Por otra parte, quizá en la situación de hecho, el viejo y astuto Anás fuera el sumo sacerdote efectivo, que manejaba el poder entre bastidores mientras alguno de sus parientes ostentaba el título.

Juan es nuestra única fuente en cuanto a dos detalles: el papel jugado por Anás en el interrogatorio de Jesús y el parentesco de Anás con Caifás; el primero aparece como suegro del segundo. Por lo que llevamos dicho se comprende que ninguno de estos dos detalles deja de ser plausible, a pesar de que muchos críticos tienden a no admitirlos. El problema grave está en que Juan llama a Anás «el sumo sacerdote» en los vv. 15, 16, 19 y 22. Hemos de interpretarlo a la luz de la forma en que Lucas emplea este título. (El autor joánico sabía con seguridad que Caifás era el sumo sacerdote oficial cuando murió Jesús [v. 14; 11,49]; no podemos suponerle tan ignorante de las cosas de Palestina como para creer que pudiera haber oficialmente dos sumos sacerdotes al mismo tiempo. Los críticos que suponen tal cosa no pueden explicar cómo un autor que poseía un conocimiento tan perfecto del AT podía incurrir en error tan elemental.) Otros han tratado de resolver el problema con ayuda de la crítica textual. En la VS^{sin}, la Siríaca Filoxeniana, el margen del Evangeliario Jerosolimitano, el griego cursivo 225 y Cirilo de Alejandría tenemos base para una reordenación en que el v. 24 se lee inmediatamente después del v. 13. Esto significaría que después de ser llevado Jesús ante Anás, fue conducido rápidamente a presencia de Caifás, lo que implicaría que el interrogatorio se produjo ante Caifás, que es designado como «el sumo sacerdote». Esta reordenación ha atraído a diversos investigadores (Lutero, Calmes, Lagrange, Streeter, Durand, Joüon, Vosté, Sutcliffe) y sigue contando con apoyo de algunos modernos, que han mejorado la argumentación (artículos de Church y Schneider), pero se trata probablemente de un arreglo de los copistas con vistas a mejorar la secuencia más que de un eco genuino del orden original. La VS^{sin}, que es el testigo básico para esa reordenación, tiende a «mejorar» el texto de manera parecida; por ejemplo, coloca los vv. 19-23 a continuación de los vv. 14-15. Si en el original seguía el v. 24 al v. 13, no puede explicarse razonablemente cómo llegó a imponerse el orden que actualmente presenta la mayor parte de los manuscritos. Resulta en cambio fácil de explicar que un copista pusiera el v. 24 a continuación del v. 13 para lograr que Juan concordara con la tradición de Mateo, en que Jesús es interrogado por Caifás. Por otra parte, la reordenación hace superflua la referencia a Anás.

Finalmente, otros han objetado que los soldados romanos nunca hubieran entregado un preso a las autoridades judías. Pero esta objeción supone que Pilato no actuaba de acuerdo con los dirigentes del Sanedrín. Nótese que el evangelista no sugiere que los soldados romanos entraran en el patio del sumo sacerdote, donde aparecen únicamente los guardias del templo y los criados (v. 18).

Caifás. Entre los sinópticos, sólo Mateo identifica al sumo sacerdote que interrogó a Jesús: «Entonces, los que habían prendido a Jesús lo condujeron a Caifás, el sumo sacerdote» (Mt 26,57). Marcos y Lucas se refieren simplemente al sumo sacerdote; Winter, *Trial,* 33, opina que la tradición cristiana no conservó el nombre del sumo sacerdote. A menos que creamos que Juan copió a Mateo, tendríamos que pensar en la posibilidad de que cada uno de los dos evangelistas por su lado buscaría información de los judíos acerca del sumo sacerdote que podía estar en el cargo por el tiempo en que murió Jesús. La omisión del nombre en Marcos y Lucas reflejaría más bien sus orígenes gentiles y el tipo de destinatarios para quienes se compusieron estos evangelios; Mateo y Juan estarían más cerca de la tradición palestinense.

sumo sacerdote del año aquél. Cf. nota sobre 11,49. Bultmann, 497, igual que antes Wellhausen, considera toda la referencia de los vv. 13 y 14 a Caifás como una glosa del evangelista a su fuente. El v. 14 parece ser una adición a modo de paréntesis y ha de relacionarse probablemente con la etapa de la redacción joánica en que se produjo la introducción de los caps. 11-12 en el cuerpo del evangelio (vol. I, 732-33, 748-52). Pero esta adición puede deberse al hecho de que el relato del interrogatorio identificaba a Anás como suegro de Caifás por lo que no queda claro que la última parte del v. 13 sea también una adición.

14. *Conviene.* El autor se refiere a 11,50: «No calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que uno muera [por el pueblo].»

muera. El verbo es *apothanein;* los manuscritos tardíos dicen *apolesthai,* «perecer, ser destruido». Los dos verbos aparecen en 11,50. Es tentadora la hipótesis de que el original del presente versículo diría «un hombre perezca» y que los copistas lo cambiaron por «muera» para hacer que la cita coincidiera con el original.

15. *Simón Pedro.* Al narrar las negaciones se utilizará sólo el nombre de «Pedro» (vv. 16, 17, 18, 27); pero en este lugar y en el v. 25, con ocasión del interrogatorio ante Anás, cuando se menciona al discípulo por primera vez Juan prefiere utilizar el nombre completo (cf. nota a 1,40). Los trés sinópticos concuerdan en que Pedro *seguía* a Jesús.

otro discípulo. ¿Habrá de ser identificado este discípulo con el «otro discípulo» de 20,2, que es el discípulo amado? Cf. vol. I, 117ss. Algunos copistas antiguos hicieron esta identificación, pues escribieron «*el* otro discípulo» en el presente versículo. Bultmann, 499 [6], rechaza la identificación, pero hay argumentos a su favor. Este «otro discípulo» va asociado a Pedro, rasgo distintivo del discípulo amado (13,23-26; 20,2-10; 21,7.20-23). El discípulo amado hubo de seguir también a Jesús durante la pasión, pues aparece al pie de la cruz en 19,25-27. Por otra parte, el hecho de que este «otro discípulo»

acompañara a Jesús dentro del palacio del sumo sacerdote sugiere el profundo amor a Jesús que caracterizó al discípulo amado. En la nota siguiente veremos las dificultades con que tropieza esta identificación.

conocido del sumo sacerdote. Schlatter, 332, indica que *gnōstos* no presupone necesariamente una amistad, sino el mero hecho de que no era un desconocido. Barrett, 439, sin embargo, señala que *gnōstos* en los LXX se refiere a un amigo íntimo. Esta descripción plantea dos problemas. Primero, si este «otro discípulo» era conocido del sumo sacerdote, ¿podría ser el discípulo amado? ¿No se sabría también que era el discípulo favorito de Jesús? ¿Cómo pudo entonces ser admitido en el palacio del sumo sacerdote sin ningún inconveniente, mientras que Pedro fue objeto de un interrogatorio? Tenemos la impresión de que Pedro, si hubiera admitido su condición de discípulo de Jesús habría sido expulsado o incluso detenido; pero este «otro discípulo» parece moverse allí con entera libertad. Esta dificultad ha inducido a Bultmann a sugerir que el discípulo no era uno de los Doce y que no se le conocería como seguidor de Jesús. E. A. Abbott, ET 25 (1913-14) 149-50, ha propuesto la ingeniosa solución de que este discípulo era Judas, el único miembro de los Doce del que sabemos que había tenido tratos con el sumo sacerdote y cuya presencia en el palacio no hubiera levantado sospechas. Mt 27,3-4 recoge la tradición de que Judas siguió de cerca el interrogatorio de Jesús. Pero nada prueba que el autor del cuarto Evangelio piense que este discípulo es Judas en la descripción de los vv. 15-16. E. A. Tindall, ET 28 (1916-17) 283-84, ha propuesto que este discípulo sería Nicodemo, habitante de Jerusalén (Jn 2,23-3,1) que estuvo implicado en los sucesos de la pasión (19,39) y que, como miembro del Sanedrín, tendría acceso a la residencia del sumo sacerdote.

El segundo problema se plantea a partir de la posibilidad de dar una respuesta afirmativa al primero: si el discípulo anónimo es el discípulo amado, ¿puede ser este discípulo Juan hijo de Zebedeo? ¿Es posible que un pescador galileo, hombre rudo e iletrado, conociera al sumo sacerdote? Menos difícil sería que existiera alguna relación entre ese discípulo y el sumo sacerdote si el primero fuera judaíta en vez de galileo (Dodd, *Tradición,* 97-98), pero no hay motivo para precipitarse a excluir a Juan hijo de Zebedeo. W. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»* (Filadelfia 1967), ha demostrado el escaso fundamento que tiene la suposición común de que los discípulos de Galilea eran hombres ignorantes y pobres. El hecho de que un hombre fuera pescador no dice nada sobre su clase social o su educación. Mc 1,20 presenta a Zebedeo, el padre de Juan, como un hombre que tiene criados a su servicio, mientras que Juan o la madre de éste tienen ambiciones de prestigio (Mc 10,35-45; Mt 20,20-28). Tampoco la observación de Hch 4,13, en el sentido de que Juan era hombre sin letras, nos dice mucho sobre su educación, ya que puede tratarse de una expresión polémica y con intenciones despectivas. En uno de los

más antiguos comentarios que conocemos sobre la identidad de este «otro discípulo», Nonno (mediados del siglo V) nos lo presenta, en su paráfrasis métrica de este evangelio, como un joven, pescador de oficio (cf. Drum, ET 25 [1913-14] 381-82). Para otros comentarios a este versículo, cf. vol. I, 123. Evidentemente, no hay una solución segura para ninguno de los dos problemas.

en el palacio del sumo sacerdote. El término *aulē* puede referirse a un edificio suntuoso o a un patio abierto. Parece que los tres sinópticos le dan este último significado cuando hablan de las negaciones de Pedro. (La «*aulē* del sumo sacerdote» se menciona en Mc 14,54 y Mt 26,58, mientras que Lucas [22,54-55] habla de «la casa [*oikia*] del sumo sacerdote» y señala que en ella había una *aulē*.) Presentan a Pedro sentado en la *aulē* con los guardias, y Marcos y Lucas mencionan el fuego que ardía en la *aulē* para calentarse. Según Mc 14,66, la *aulē* está al nivel del piso bajo, mientras que en una estancia superior se celebra el juicio; en Mt 26,58 se dice que la *aulē* está fuera; en Lc 22,54-55 forma parte de la «casa» del sumo sacerdote. Pero en el relato joánico se complica la cuestión. También en este caso se presenta a Pedro indudablemente en el exterior, en un patio y cerca de la puerta, mientras que, al parecer, Jesús es interrogado en otro sitio. Pero Juan no designa como *aulē* el lugar en que Pedro aguarda mientras se calienta. El término *aulē*, único que se usa en este episodio, se traduce más acertadamente por «palacio», pues normalmente no se habla de que se permita a alguien entrar en un patio.

¿Dónde estaba el palacio del sumo sacerdote? Caifás era el sumo sacerdote oficial; probablemente vivía en el palacio asmoneo, situado en la colina occidental de la ciudad, sobre el valle del Tiropeón y frente al templo. (A partir del siglo IV se viene localizando la «casa de Caifás» en la zona sur de la colina occidental, justamente fuera y al lado de la puerta de Sión y cerca del Cenáculo; pero la historicidad de esta tradición resulta muy dudosa. Cf. Kopp, HPG 352-57.) Sin embargo, en el relato de Juan se alude al palacio de Anás, *desde* el que Jesús fue conducido posteriormente a presencia de Caifás. ¿Poseía Anás un palacio propio? (En el siglo XIII la tradición local de Jerusalén comenzó a distinguir entre la «casa de Anás» y la «casa de Caifás»; anteriormente no se había prestado ninguna atención a la residencia de Anás; cf. Lagrange, 460.) ¿Se habría trasladado Anás al palacio oficial del sumo sacerdote, desde el que sería conducido Jesús ante Caifás, que se hallaría en el lugar en que solía reunirse el Sanedrín? Esta sugerencia concordaría con Lc 22,54.66, donde se dice que Jesús es llevado «desde la casa del sumo sacerdote» hasta el «Sanedrín». Numerosos investigadores (Agustín, Zahn, Plummer, Dalman, Blinzler) sugieren que Anás y Caifás vivían en alas distintas del mismo edificio, que darían a un patio común, por el que pasaría Jesús al ser llevado de la presencia de uno de los sacerdotes a la del otro. Todo esto es en gran parte pura especulación.

16. *Pedro se quedaba fuera a la puerta.* Ninguno de los sinópticos indica que Pedro tuviera dificultades para penetrar en el patio.

el [otro] discípulo. Algunos manuscritos secundarios dicen «aquel discípulo»; P^{66} no dice ni «otro» ni «aquel».

conocido del sumo sacerdote. En el v. 15, *gnōstos* regía un dativo; aquí rige un genitivo. No hay, al parecer, diferencia de sentido; quizá se deba a una mano distinta (la del redactor), que añadiría este paréntesis aclaratorio.

la portera. El término *thyrōros* puede ser masculino o femenino, según el sexo de la persona que guarda la puerta; aquí el artículo indica que se trata de una mujer. (Sobre mujeres con oficio de portera, cf. LXX de 2 Sm 4,6; Hch 12,13.) En VS^{sin}, etiópica y un manuscrito del texto de Taciano se refleja una lectura en masculino; Benoit, *Passion,* 68, cree que ésta puede ser la lectura original. Cf. nota siguiente.

17. *La criada que hacía de portera.* En todos los relatos evangélicos de la primera negación de Pedro aparece una *paidiskē,* o criada joven, pero sólo Juan especifica cuál era su tarea. Marcos, que atribuye la pregunta de la segunda negación también a esta muchacha, sitúa la escena en el antepatio (14,68: *proaulion;* en Mt 26,71 se trata de la entrada o *pylōn*); hay, por consiguiente, en la tradición sinóptica algún indicio que relaciona a la muchacha con la puerta que daba acceso al patio. Numerosos investigadores (Bultmann, 499[7]) han expresado dudas de que se permitiera a una mujer cuidar de la puerta en casa del sumo sacerdote y especialmente por la noche. Algunos sugieren que el redactor joánico pudo convertir a la persona encargada de la puerta, cuyo sexo no se especificaría en el v. 16, en una muchacha para armonizar su relato con la tradición sinóptica en que aparece una criada; esto significaría que la frase que analizamos sería una combinación redaccional de las dos ideas. La VS^{sin} y la versión etiópica dicen aquí «la criada del hombre que guardaba la puerta»; esta lectura implica que un varón introdujo a Pedro en el patio, pero que fue una sirvienta la que le hizo la pregunta. Resulta atrayente esta posibilidad, pero recordemos que la VS^{sin} se caracteriza por su tendencia a suavizar las dificultades que plantea esta escena.

preguntó. Taciano y la VS^{sin} añaden que se quedó mirando a Pedro; lo toman de Lc 22,56.

«¿No eras tú también...?» Una pregunta con *mē* anticipa normalmente una respuesta negativa. El sentido normal sería posible en el contexto presente si suponemos que a la criada le costaba trabajo creer que Pedro fuera un alborotador, puesto que había sido acompañado por un conocido de la casa. Pero en el v. 25 reaparece la misma pregunta con *mē,* y allí resulta más difícil explicar cómo podría esperarse una respuesta negativa. Lo más sencillo es suponer que el *mē* pierde a veces su fuerza en las preguntas joánicas (cf. Jn 4,29 y

MTGS 283). Sin embargo, la tercera pregunta que se hace a Pedro (v. 26) emplea el *ouk* (señal de que se espera una respuesta afirmativa), por lo que puede decirse que hay un cierto contraste intencionado entre los dos tipos de preguntas.

¿Qué valor tiene aquí el «también»? Algunos (Lagrange, Westcott) piensan que la muchacha conocía al otro discípulo como seguidor de Jesús. Pero, en este caso, ¿cómo es que se dio entrada libre al otro discípulo que, por otra parte, no parece correr ningún peligro, como le hubiera ocurrido verosímilmente a Pedro de haber confesado la verdad? «Tú también» y «este hombre también» aparecen en los relatos sinópticos de la acusación de Pedro (Mc 14,67 y par.), donde no se trata de comparación alguna con otro discípulo; el «también» se refiere implícitamente a los discípulos que estaban con Jesús al ser detenido. La idea, por lo tanto, podría ser igualmente: «¿Eres tú, como aquellos otros, uno de sus discípulos?»

No lo soy. Literalmente, «no soy». Grundmann, NovT 3 (1959) 65[1], sugiere que el *ouk eimi* de Pedro aquí y en el v. 25 son la contrapartida del *egō eimi* de Jesús en los vv. 5 y 8. De este modo Grundmann establece un interesante contraste entre la confesión de Jesús, que se delata para defender a los discípulos, y la negación de su condición de discípulo por parte de Pedro.

18. *frío*. Únicamente Juan da este detalle, pero se sobreentiende lógicamente en Marcos y Lucas, que mencionan la fogata que había en el patio. Jerusalén, situada a 760 m. de altitud sobre el nivel del mar, puede tener noches frías en primavera.

los criados y los guardias. Junto con los soldados romanos, en el prendimiento de Jesús participaron criados y guardias (criados en el v. 10; guardias en los vv. 3 y 1). Mc 14,54 y Mt 26,58 mencionan la presencia de los guardias en el patio del sumo sacerdote, si bien no hablan de ellos en la escena del prendimiento.

un brasero. De los sinópticos, sólo Lucas (22,55) menciona que se encendiera una fogata (*pyr; phōs*, «luz», en el v. 56) tan pronto como la patrulla llegó a la casa del sumo sacerdote. Mc 14,54 habla de la llama *(phōs)*, pero omite el detalle de que se encendiera; en Mateo no hay alusión alguna al fuego. Juan habla de *anthrakia* o ascuas.

calentarse. Sólo Marcos menciona este detalle (14,54.67); Juan lo consigna dos veces (aquí y en el v. 25). Buse, *Marcan*, 217, ve una conexión literaria entre este versículo de Juan y Mc 14,54; sin embargo, ténganse en cuenta las diferencias que ya hemos indicado.

19. *sumo sacerdote*. Cf. nota sobre Anás, v. 13. El v. 24 implica que Caifás no estaba presente.

20. *Jesús contestó.* Con alguna duda hemos puesto en forma poética la respuesta de Jesús. Bultmann y SB no lo hacen. Si bien el tercer verso resulta un tanto prosaico, los dos primeros están en paralelismo, y junto con el tercero podrían ser como un eco de la Sabiduría hablando en público a los hombres (Prov. 8,2-3; 9,3; Sab 6,14.16; Bar 3,37 [38]).

Yo he hablado públicamente. En perfecto, mientras que los verbos siguientes van en aoristo («he enseñado», «he dicho»). MTGS 69-70 señala estos casos como ejemplo de perfecto usado con valor de aoristo. ¿Qué quiere decir Jesús, que su doctrina no es esotérica o que no es subversiva? Históricamente, el problema se referiría a lo segundo, si es que realmente fue detenido por revolucionario. En Mc 14,48-49 Jesús se queja de que hayan salido armados a prenderle como si él fuera un bandido; sin embargo, «yo estaba con vosotros todos los días, enseñando en el templo, y no me arrestasteis». El paralelo con Juan se acentúa si es que acierta Winter, *Trial,* 49, al afirmar que el *kath hēmeran* de Marcos significa «de día, cuando hay luz», que tendría el mismo sentido que el «públicamente» de Juan. La afirmación de Jesús en este lugar concuerda con algunos pasajes anteriores de Juan, por ejemplo, 7,26, donde el pueblo de Jerusalén reconoce que Jesús hablaba en público y se pregunta si el hecho de que las autoridades no le pusieran ningún reparo significaba que lo habían aceptado como Mesías. Cf. también 11,54, donde se da a entender que moverse «abiertamente entre los judíos» era el comportamiento normal de Jesús hasta los últimos días de su ministerio. Sin embargo, en 10,24 «los judíos» desafían a Jesús: «Si eres tú el Mesías, dínoslo francamente [*parrēsia* = «abierta, públicamente»].» Por consiguiente, Juan piensa que en algunas ocasiones Jesús habló pública y francamente, pero en otras sus palabras resultaban oscuras. A veces esa oscuridad se debía a que el auditorio no estaba dispuesto a creer, pero el evangelista reconoce al mismo tiempo que las palabras de Jesús poseían una profundidad que sólo el Paráclito podría aclarar (16,12-13). Es interesante comparar la respuesta de Jesús al sumo sacerdote con la de Sócrates a sus jueces: «Si alguien dice que me ha oído o ha aprendido de mí en privado algo que los demás no hayan oído, sabed que no dice la verdad» (Platón, *Apología,* 33B).

Siempre. No ha de tomarse excesivamente al pie de la letra. Evidentemente, Jesús también habló a veces en privado, por ejemplo, con Nicodemo y la samaritana.

en la sinagoga. Una sola ocasión se consigna en Juan (6,59).

en el templo. Cf. 2,14; 7,14.28; 8,20; 10,23. Anteriormente se señaló un paralelo sinóptico; sin embargo, la enseñanza frecuente en el templo no concuerda con los sinópticos, en cuyo esquema Jesús sube a Jerusalén una sola vez.

donde se reúnen todos los judíos. Jesús no tenía por qué hacer esta puntualización ante el sumo sacerdote. Si este versículo conserva una sentencia original de Jesús, ha sido amplificada en beneficio de los lectores gentiles del evangelio. Sin embargo, los hemistiquios segundo y tercero de este versículo son los únicos que Bultmann, 500, juzga procedentes de una fuente anterior sobre la pasión, mientras que el primero y cuarto se deberían a amplificaciones del evangelista (porque son los más teológicos).

No he dicho nada a ocultas. Hay aquí un eco de las palabras de Yahvé en Is 45,19: «Nada he dicho en secreto» (cf. también 48,16).

21. *¿Por qué me preguntas a mí?* En el derecho judío de épocas posteriores se afirma explícitamente el principio de que nadie tiene que ser acusador en su propio juicio (por ejemplo, Maimónides) y es posible que ya estuviera vigente en tiempos de Jesús. La tradición bizantina pone un verbo más fuerte («interrogar») en vez de «preguntar».

pregúntales a los que me han oído. Jesús reclama un juicio con testigos, buen indicio de que el interrogatorio en presencia de Anás no tenía carácter de juicio formal. Es posible que semejante seguridad en sí mismo resultara sorprendente, pues Josefo, *Ant.,* XIV,9,4; 172, nos dice que la actitud normal ante un juez se caracteriza por la humildad, el temor y la demanda de piedad.

22. *uno de los guardias presentes le dio una bofetada.* Los sinópticos describen con mayor detalle las vejaciones a que fue sometido Jesús. Según Mt 26,67, al finalizar el juicio nocturno ante el sumo sacerdote y el Sanedrín, le escupieron (al parecer, los miembros del Sanedrín), golpearon y *abofetearon,* desafiándole a profetizar. El relato de Mateo representa probablemente una simplificación de la forma compleja de Marcos (14,65), en que aparecen implicados dos grupos: primero, algunos (del Sanedrín) escupieron a Jesús en el rostro, le golpearon y retaron a profetizar; luego, los guardias lo tomaron y le abofetearon (cf. P. Benoit, *Les outrages à Jésus prophète,* en NTPat 92-110). El relato de Lc 22,63-64, es notablemente distinto: en el patio o casa del sumo sacerdote, una vez que Pedro ha negado a Jesús tres veces, los hombres que custodiaban a Jesús se burlaron de él, le pusieron una venda en los ojos y le desafiaron a profetizar; luego le insultaron. El relato de Juan se aproxima algo más al último verso de Marcos y a Lucas en cuanto a los individuos que hicieron a Jesús objeto de vejaciones, pero concuerda mejor con Marcos y Mateo en cuanto a lo que se le hizo (Lucas no menciona las bofetadas). La bofetada era un insulto más bien que un golpe con intención de causar daño físico.

«¿Es manera ésta de responder al sumo sacerdote?» En Éx 22,28 se exigía una actitud respetuosa: «No blasfemarás contra Dios ni maldecirás al jefe de tu pueblo.» No falta algún caso en que un asistente a un juicio se enfurece

hasta el punto de atacar a un detenido; cf. el relato del juicio ante Rabbi Papa en TalBab *Shebuoth,* 30b.

23. *Jesús respondió.* Únicamente en Juan responde Jesús a las vejaciones.

Si he faltado en algo. Jesús alude implícitamente a la ley de Éx 22,28, ya mencionada, y niega haberla quebrantado.

declara en qué está la falta. Jesús expresó idéntica confianza en su inocencia en 8,46: «¡A ver, uno que pruebe que estoy en falta! Entonces, si digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» Cf. también 15,25: «Me odiaron sin razón.»

pegas. Entre los relatos sinópticos de las vejaciones, Lucas (22,63) es el único que emplea el verbo *derein.*

24. *Entonces.* O «así». Quizá porque Jesús exigía un juicio formal y se estaba iniciando ya el interrogatorio.

envió. Ya hemos mencionado anteriormente (cf. nota sobre Anás en el v. 13) los intentos de colocar este versículo inmediatamente después del v. 13, de modo que sea Caifás quien dirige el interrogatorio del v. 19. Con la misma finalidad se ha propuesto también entender el aoristo como un pluscuamperfecto (Grotius, D. F. Strauss, Edersheim), con lo que tendríamos aquí una observación en forma de paréntesis en que se diría que Anás *había enviado* a Jesús ante la presencia de Caifás, concretamente antes del interrogatorio de los vv. 19-23.

atado. Jesús había sido conducido atado ante Anás (v. 12). ¿Lo habían desatado durante el interrogatorio o tiene razón Lagrange al afirmar que esto significa que iba «todavía atado»? (Compárese con Hch 22,30, donde Pablo es desatado mientras comparece ante los sumos sacerdotes y el Sanedrín, pero es posible que tal privilegio le fuera concedido por su condición de ciudadano romano.) En otro intento de resolver el problema de un interrogatorio de Jesús ante Anás, A. Mahoney, *art. cit.,* recurre a una enmienda del texto: en lugar de *dedemenon,* «atado», lee *de menōn:* «Pero Anás, *quedándose* (después de la partida de Caifás), lo envió a Caifás.» Esta enmienda presupone ciertos detalles que no han sido mencionados: Caifás estaba con Anás cuando Jesús fue interrogado, pero después del interrogatorio marchó al lugar en que estaba reunido el Sanedrín.

En la tradición de Marcos/Mateo, la primera mención de que Jesús estuviera atado es cuando lo envían del Sanedrín a Pilato (Mc 15,1Mt 27,2). Lucas no menciona que ataran a Jesús.

a Caifás. Al palacio del sumo sacerdote o (si Anás estaba ya allí) a otra ala del palacio o al lugar en que se reunía el Sanedrín (cf. nota a «palacio» en el v. 15). Por supuesto, Juan no menciona al Sanedrín, sino únicamente a Caifás:

sin embargo, «ellos» en el v. 28 (cf. nota correspondiente) podría referirse a los jefes del Sanedrín. No sabemos en qué lugar se reunía el Sanedrín por aquella época. Cf. Blinzler, *Trial*, 112-14. Mishnah Middoth, 5,4, habla de la Sala de Piedra tallada, situada en el lado meridional del atrio del templo, pero, según TalBab, *Abodah Zarah*, 8b, el Sanedrín abandonó aquella sala cuarenta años (¿número redondo?) antes de la destrucción del templo (en el año 70 d. C.) y se trasladó al ágora (cf. vol. I, 345); ello habría ocurrido, por tanto, en tiempos de Jesús.

25. *Entre tanto*. Es una manera de traducir el *de;* Juan parece volver atrás en su relato para explicarnos qué ocurría mientras era interrogado Jesús. Marco y Mateo aclaran que Pedro se hallaba fuera o abajo mientras Jesús era interrogado dentro o arriba. A través de Juan tenemos la impresión (pero no hay una afirmación clara) de que la escena se traslada de una parte a otra del edificio.

Simón Pedro... calentándose. Se repite aquí el v. 18, de forma que las dos negaciones quedan unidas. Juan concuerda con Lucas en cuanto al lugar en que se produce la segunda negación; cf. cuadro de la p. 1.222, *infra*.

le preguntaron. Probablemente los criados y los guardias mencionados en el v. 18.

«¿No eres tú también...? No lo soy.» Juan repite la pregunta y la respuesta de la primera negación.

Él lo negó. Literalmente, «él lo negó y dijo»: hebraísmo; cf. MTGS 156.

26. *pariente*. El autor revela un conocimiento detallado de la casa del sumo sacerdote; conocía a Malco (v. 10) y aquí conoce también a uno de sus parientes. Algunos lo explican sobre la base de que el discípulo amado, fuente de la tradición subyacente al cuarto Evangelio, era el «otro discípulo» conocido del sumo sacerdote (v. 15). Si el nombre del v. 10 fuera ficticio, habríamos de decir que el autor se tomó mucho trabajo para montar su ficción.

27. *enseguida cantó un gallo*. El canto del gallo se asocia a las negaciones de Pedro en todos los evangelios. Juan no consigna el detalle de Marcos en el sentido de que ésta fuera la segunda vez que cantó el gallo, ni el de Lucas, que menciona el gesto de Jesús de volverse y mirar a Pedro al cantar el gallo. Los tres sinópticos recogen la advertencia que hace Jesús de que Pedro le negará; Juan no hace lo mismo. Algunos han puesto en duda que en Jerusalén hubiera gallos, pues la Mishnah, *Baba Kamma*, 7,7, prohíbe criar gallinas en Jerusalén (cf. StB I, 992-93). Pero no estamos seguros de que esta norma fuera estrictamente observada; cf. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 64[153]. Bernard II, 604, sugiere que en realidad se trataba de la señal dada con una trompeta hacia media noche, llamada «canto del

gallo» (de las doce de la noche a las tres de la madrugada). Esto significaría que el interrogatorio ante Anás y las negaciones de Pedro finalizarían hacia las tres de la madrugada. Lagrange estudió a fondo esta cuestión y de ahí sabemos que durante los meses de marzo y abril, los gallos de Jerusalén suelen cantar casi siempre entre las tres y las cinco de la madrugada; el canto del gallo más madrugador entre los consignados se produjo a las 2,30. H. Kosmala, «Annual of the Swedish Theological Institute» 2 (1963) 118-20; 6 (1967-68) 132-34, aporta pruebas sobre las variaciones del canto del gallo en Palestina a lo largo del año, que se produjo hacia las 12,30, 1,30 y 2,30; el segundo es considerado tradicionalmente el más importante. Consúltese también C. Lattey, «Scripture» 6 (1953-54) 53-55.

COMENTARIO

En el contenido de esta unidad (p. 1.155, *supra*), indicábamos que básicamente consiste en un episodio central, el interrogatorio de Jesús por Anás, enmarcado entre dos negaciones de Pedro. El episodio central tiene sólo paralelos remotos en los sinópticos; el episodio de las negaciones de Pedro, en cambio, los tiene muy próximos. Estudiaremos detalladamente cada uno de los episodios.

Interrogatorio de Jesús ante Anás (vv. 13-14; 19-23)

Los investigadores encuentran muy difícil la tarea de establecer una secuencia histórica entre los distintos relatos evangélicos sobre los interrogatorios de Jesús por las autoridades judías. Hemos recogido los distintos datos en un cuadro esquemático. Podemos empezar nuestro estudio por lo que parece real o plausible en los relatos sinópticos (sin perder de vista el problema de si el relato de Lucas es independiente del que ofrece Marcos; cf. p. 1.161, *supra):*

1) Se convocó una sesión del Sanedrín (todo o una parte) para tratar el caso de Jesús y decidir si debía ser o no entregado a los romanos para ser juzgado. Los tres sinópticos lo atestiguan (cf. también nota sobre «a Caifás»; Jn 17,24); parece que esto formaba parte del relato primitivo subyacente a Marcos (fuente A de Taylor; 15,1; cf. p. 1.158, *supra*); se menciona también en dos de los tres anuncios de la pasión (Mc 8,31; 10,33), que son, en parte al menos, anteriores a Marcos.

JESÚS ANTE LAS AUTORIDADES JUDÍAS

MATEO	MARCOS	LUCAS	JUAN
De noche			
26,57.59-68	14,53.55-65	22,54.63-65	18,13-15.19-24
Juicio ante Caifás y el Sanedrín; testigos: sentencia sobre el templo; «¿Eres tú el Me- sías, Hijo de Dios?»; acusación de blasfemia; reo de muerte.	Juicio ante los *sarcerdotes* y el Sanedrín; testigos; sentencia sobre el templo; «¿Eres tú el Mesías, Hijo del Bendito?»; acusación de blasfemia; *todos le condenan* como reo de muerte	Conducción a *casa del sumo* sarcerdote (no hay mención de juicio).	Interrogatorio por *Anás sobre sus discí-* pulos y enseñanza; Jesús dice que ha enseñado en público y que deberían in- terrogar a los que le han oído
Ellos (el Sane- drín) le escupen, le golpean y abofetean, retándole a profetizar.	Algunos (del Sa- nedrín) le escu- pen, cubren su rostro, le golpean, retándole a *profetizar.* Los guardias le abofetean.	Los que le tienen preso le golpean y se burlan, vendándole los ojos, retándole a *profetizar.* Le insultan de palabra.	Un guardia da una bofetada a Jesús, acusándole de falta de respeto al sumo sacerdote. Jesús pi- de pruebas de que ha obrado mal. Jesús es remitido atado a Caifás (no hay mención de juicio).
de día temprano			
27,1-2	15,1	22,26-71; 23,1	18,28
Deliberación del Sanedrín para *darle muerte.*	Deliberación de todo el *Sanedrín.*	Conducen a Jesús desde la casa del sumo sacerdote a la reunión del Sanedrín. (Sin testigos): dos preguntas: «Si eres el Mesías, dínoslo»; «¿Eres el Hijo de Dios?» No necesitan más testigos. (No hay sentencia)	
Atan y sacan a Jesús; lo entregan a Pilato.	Atan y sacan a Jesús; lo entregan a Pilato.	Todo el Sanedrín se levanta y conduce a Jesús ante Pilato.	Llevan a Jesús de la presencia de Caifás al pretorio.

2) La sesión de la mañana descrita en Lucas es un duplicado de la sesión nocturna de que hablan Marcos/Mateo. La forma de Lucas, en que no hay ni testigos ni sentencia de muerte, da la impresión de que se trata de un interrogatorio más bien que de un juicio; podría ser más original. Cf. pp. 1.167-68, *supra*.

3) La tradición lucana de una sola sesión del Sanedrín es preferible a la de dos sesiones (por la noche y por la mañana) de Marcos/Mateo. La idea de las dos sesiones es probablemente resultado de la combinación de las fuentes. El primitivo relato subyacente a Marcos (fuente A de Marcos) parece mencionar simplemente una sesión (Mc 15,1) sin especificar su contenido. El relato más detallado que ahora aparece en Marcos/Mateo como sesión nocturna procede probablemente de la fuente B de Marcos (así, Bultmann, mientras que Taylor duda). Juzgamos poco afortunados los diversos intentos de explicar razonablemente la secuencia de Marcos/Mateo, aduciendo, por ejemplo, que era necesario celebrar una sesión por la mañana para deliberar sobre cómo inducir a los romanos a que ejecutaran la sentencia de muerte pronunciada por la noche, o que Mt 27,1 no se refiere realmente a una nueva sesión, sino que resume lo tratado en la anterior («Cuando se hizo de día... ya habían deliberado contra Jesús cómo darle muerte»).

4) La única sesión se celebró probablemente muy de mañana (Lucas; relato primitivo). En la jurisprudencia de casi todos los países se evitan los juicios en plena noche; una sesión nocturna hubiera servido para poner en duda la buena fe del Sanedrín. Si el Sanedrín seguía reuniéndose en el recinto del templo (cf. nota sobre «a Caifás»; v. 24), toda la zona estaría cerrada de noche. La hora temprana de la sesión vendría impuesta por la necesidad de conducir luego a Jesús ante el procurador romano, que normalmente dedicaría las mañanas a los asuntos oficiales (cf. nota a 18,28). Este factor, aparte de la necesidad de que cualquier procedimiento judicial estuviera concluido a la caída de la tarde (en que comenzaba la Pascua), pudo aconsejar la mayor brevedad.

5) El relato de las vejaciones de Jesús ha de aceptarse seriamente, ya que aparece en relatos independientes (Marcos/Mateo, Lucas y también Juan). Todos los evangelios están concordes en que tuvieron lugar por la noche, después del prendimiento de Jesús, pero como no aparecen en el primitivo relato de la pasión (fuente A), su localización resulta insegura. El intento por parte de Marcos/Mateo de unir las vejaciones

a un juicio formal y hacer responsables de las mismas a los miembros del Sanedrín es poco plausible y se debe probablemente a una actitud apologética antijudía.

Estas breves observaciones no solucionan todos los problemas. Por ejemplo, si Marcos combinó dos relatos de la sesión del Sanedrín, ¿por qué no utilizó el relato más largo de la fuente B para ampliar la referencia a una sesión, que aparece en A? ¿Por qué puso el relato de la fuente B como una sesión nocturna celebrada antes de la que, según la fuente A, tuvo lugar por la mañana temprano? ¿Es que había un vago recuerdo de dos sesiones, una por la noche y otra por la mañana? Esta tesis cuenta con el apoyo de la curiosa organización de Juan, que narra detalladamente cómo Jesús fue interrogado de noche por Anás, pero luego se refiere sin dar detalles a que Jesús fue conducido ante Caifás y retenido allí hasta que se hizo de día y fue conducido finalmente desde Caifás hasta Pilato. Juan, por tanto, igual que Marcos/Mateo, presenta un relato en que Jesús comparece por dos veces ante las autoridades judías; Juan describe una de estas dos comparecencias y se limita simplemente a mencionar la otra.

No es asunto que nos preocupe primordialmente la armonización de Juan con los relatos sinópticos, pero antes de tratar las cuestiones propiamente joánicas, será útil presentar un resumen *modificado,* basado en la armonización de Benoit, a fin de ilustrar el método aplicado. Benoit sugiere que hubo dos procedimientos legales que condujeron a Jesús ante las autoridades judías. Por la noche, según refiere Juan, tuvo lugar una investigación preparatoria a cargo de Anás, el antiguo sumo sacerdote. Teniendo en cuenta que los sumos sacerdotes tenían autoridad sobre los guardias del templo que condujeron a Jesús, podemos comparar este episodio con el interrogatorio a que se somete a un detenido en el cuartel de la policía (procedimiento que, a diferencia del juicio ante un tribunal, se lleva frecuentemente a cabo de noche, inmediatamente después de la detención). El interrogatorio, por tanto, se desarrolló en el palacio del sumo sacerdote (Lc 22,54) en vez de en el edificio en que se reunía el Sanedrín (22,66). Juan es nuestra fuente principal para este interrogatorio, pero es posible que Lc 22,52 conserve un eco del mismo al incluir en el grupo que detuvo a Jesús a los sumos sacerdotes. Es posible que Marcos/Mateo recojan un recuerdo confuso de este interrogatorio al anotar el dato de que Jesús fue conducido ante el sumo sacerdote *de noche* (si bien lo que describen tuvo lugar realmente por la mañana). De hecho, el sumo sacerdote oficial no

estuvo presente, para no comprometer su autoridad anticipándose al papel que habría de cumplir por la mañana con ocasión de la (única) investigación que habría de llevar a cabo el Sanedrín. Naturalmente, Caifás valoraría mucho cualquier información que su suegro pudiera recoger durante la noche anterior. Caifás estaría muy preocupado por conocer el tipo de defensa que Jesús alegaría, para de este modo organizar mejor las acusaciones. Es posible que también estuviera interesado en todos los pasos preliminares que pudieran facilitar la sesión de la mañana.

Al finalizar la investigación preliminar nocturna, Jesús sufrió los escarnios de los guardias que habían ido a prenderle (Lc 22,63-65; Jn 18,22). No participaron en estas injurias los miembros del Sanedrín (Marcos/Mateo) y hasta es posible que no tuvieran lugar en presencia de Anás (Juan), sino en el patio, mientras los guardias esperaban a que se hiciera de día para conducir a Jesús ante Caifás y el Sanedrín. Son ciertas las noticias de los tres sinópticos sobre una sesión celebrada por la mañana, pero los detalles de una sesión nocturna que hallamos en Marcos/Mateo pertenecen en realidad a la de la mañana (como en Lucas). Presidía Caifás (Mateo, Juan). Pilato había colaborado con Caifás para disponer el prendimiento de Jesús, pero ahora correspondía al Sanedrín determinar si el caso de Jesús debía ser llevado ante el tribunal del gobernador por el crimen capital de traición al emperador (por ejemplo, ¿se trataba de un revolucionario [*lēstēs*] que pretendía ser «el Rey de los Judíos»?). En este proceso, el Sanedrín dio un veredicto afirmativo y dispuso que Jesús fuera entregado a Pilato con un resumen de los autos y la recomendación de que el gobernador lo declarara culpable.

Esta armonización resulta admisible si se acepta la mayor parte de la tradición evangélica como histórica y se procura conservarla con un mínimo de modificaciones. Otros investigadores más críticos dudan de que la memoria de la primitiva comunidad cristiana fuera tan fiel a los hechos.

Si dejamos a un lado el problema de la armonización, el relato joánico plantea tres cuestiones dignas de atención: la omisión del proceso ante el Sanedrín bajo la presidencia de Caifás; el valor del interrogatorio ante Anás y el valor de la descripción joánica de las injurias infligidas a Jesús.

Primera: ¿cómo explicar la omisión de la sesión del Sanedrín? La explicación más sencilla es que en la tradición subyacente al evangelio

de Juan no había datos al respecto. A pesar de las dudas de Taylor, es probable que hayamos de atribuir a la fuente B de Marcos las noticias sobre esta sesión, concretamente, la convocación de testigos, la referencia a las afirmaciones de Jesús sobre la destrucción del templo, la pregunta de si Jesús era el Mesías, la acusación de blasfemia y la condena a muerte. Ya hemos visto el problema que plantean algunos detalles (convocación de testigos, sentencia de muerte) que faltan en la forma del relato lucano. Numerosos investigadores (Benoit, Kümmel) suponen que en todo ello hay una historicidad al menos parcial. Advirtamos que para valorar la historicidad del relato hay que tener en cuenta no sólo la intervención de una visión teológica posterior, sino también la posible abreviación de lo que pudo ser una sesión bastante prolongada.

Desde nuestro punto de vista es interesante el hecho de que, si bien Juan omite esta sesión, muchos de los detalles que recogen los sinópticos aparecen en otros pasajes de Juan:

- En 11,47-53 se cuenta una sesión del Sanedrín presidida por Caifás en que se discute la conveniencia de que muera Jesús. Al mismo tiempo se expresan temores de que su actuación incite a los romanos a destruir «el lugar», es decir, el templo (cf. vol. I, 766-67).
- En 2,19 tenemos una sentencia de Jesús sobre la destrucción del templo semejante a la de Mc 14,58 (cf. vol. I, 347-48).
- En 10,24-25.33.36, las preguntas, acusaciones y respuestas son semejantes a las preguntas y respuestas de la sesión del Sanedrín, especialmente tal como son consignadas en Lc 22,67.70 (cf. vol. I, 721-22, 724-25).
- En 1,51 formula Jesús una promesa sobre la visión futura del Hijo del Hombre parecida hasta cierto punto a la respuesta que da al sumo sacerdote en Mt 26,64 (cf. vol. I, 301).

De todo ello se deduce que los temas de la sesión del Sanedrín, tal como son recogidos por los sinópticos, son temas realmente conservados en la tradición de la comunidad sobre el ministerio de Jesús, según el testimonio independiente de Juan. Pero hemos de preguntarnos si, en un esfuerzo por dar el contenido de la sesión del Sanedrín, no habrá recogido la tradición subyacente a Marcos y Lucas unas acusaciones formuladas contra Jesús durante su ministerio, suponiendo que estas

mismas acusaciones constituirían la sustancia de la investigación a cargo del Sanedrín. Aunque también sería posible que la tradición joánica dispersara el contenido de la sesión del Sanedrín, de forma que los cristianos pensaran que aquellas acusaciones no surgieron repentinamente al final del ministerio de Jesús. (De ser así, es de suponer que el evangelista no juzgara necesario repetir los incidentes en el relato de la pasión. Encontramos muy subjetivas las sugerencias de que el evangelista abrevió deliberadamente los procedimientos legales judíos porque le interesaba ante todo el enfrentamiento entre Jesús y Roma o porque le convenía eliminar la referencia apocalíptica al Hijo del Hombre que encontramos en Mc 14,62 [Bultmann, 498].) Es posible que tanto la tradición sinóptica como la joánica conservaran un elemento histórico: las acusaciones fueron formuladas durante el ministerio (Juan), pero se recogieron luego sustancialmente en las investigaciones del Sanedrín (sinópticos). Esta sugerencia responde a un cierto deseo de armonización, pero hemos de reconocer que no es inverosímil.

Segunda: ¿qué valor hemos de atribuir al interrogatorio de Jesús por Anás, única acción legal descrita en el relato joánico de la pasión? Nos parece extraña la confiada afirmación de Bultmann, 500 (aceptada por Jeremias, EWJ 78[4]), en el sentido de que Juan la considera como una sesión del Sanedrín con valor de un juicio regular. Sólo se menciona a Anás. El v. 24 hace ver claramente que Caifás no asistió, mientras que de 11,45-53 podemos sacar la conclusión de que el autor joánico sabía perfectamente que, si se convocaba una sesión del Sanedrín, tenía que estar presidida por Caifás. A lo largo del interrogatorio (vv. 21 y 23) Jesús exige a Anás dos veces que se presenten pruebas y testigos; en una palabra, que se celebre un juicio formal. Por consiguiente, a pesar de la afirmación de Bultmann, nos hallamos de hecho en el ambiente propio de un interrogatorio policial en que se toma declaración al detenido antes de iniciarse los procedimientos judiciales.

Tampoco podemos estar de acuerdo con Bultmann, 497, en que el interrogatorio ante Anás reproduce una tradición semejante a la que sirve de base a los sinópticos para el interrogatorio ante el Sanedrín, pero formulada de manera distinta. Lo cierto es que no hay tal semejanza entre las dos tradiciones, y que éstas se refieren a dos audiencias distintas. Si el interrogatorio ante Anás es histórico, podemos estar seguros de que la tradición joánica ha conservado únicamente un resumen; Bultmann no tiene pruebas suficientes para suponer que en algún momento esta tradición contenía más material paralelo a la presenta-

ción sinóptica de la sesión celebrada por el Sanedrín. Es posible que esos materiales correspondan no al interrogatorio dirigido por Anás, sino a la escena del v. 24, en que Jesús comparece ante Caifás. Sin embargo, no se dice nada de la actuación de Caifás.

Las dos preguntas que Anás hace a Jesús (sobre sus discípulos y su doctrina) son de carácter más genérico que los dos puntos sobre los que, según los sinópticos, versó la sesión del Sanedrín (destrucción del templo, carácter mesiánico). Sin embargo, aquellas preguntas podían tener unas implicaciones religiosas y políticas muy en consecuencia con el cuadro sinóptico de los temores que Jesús inspiraba a las autoridades. A nivel religioso o teológico, reflejarían la acusación de falso profeta, que según el relato sinóptico fue uno de los motivos de las burlas hechas a Jesús después del prendimiento (cf. *infra*), y en Lucas (23,2) es el primero de los cargos presentados contra él. Meeks, 60-61, se fija en las dos características del falso profeta formuladas en Dt 13,2-6; 18,20: extravía a los demás (pregunta acerca de los discípulos de Jesús) y presume falsamente de hablar en nombre de Dios (pregunta sobre la enseñanza de Jesús). Ya hemos mencionado que Jeremias, EWJ 79, opina que la base de la acción judía contra Jesús fue precisamente la acusación de ser un falso profeta.

A nivel político, la pregunta acerca de los discípulos de Jesús se referiría a la posibilidad de que provocara una revuelta y al peligro que suponía su número creciente (11,48; 12,19). A menos que ello se deba a exigencias de su tradición, resulta difícil explicar cómo es que no se consigna respuesta alguna a esta pregunta. En otros pasajes se advierte claramente que el Jesús joánico no aceptaba de buen grado a los seguidores que interpretaban su movimiento en términos políticos (6,15; 12,14; cf. vol. I, 793-96), por lo que Jesús hubiera podido rechazar con toda verdad las implicaciones de la pregunta que le formula Anás en relación con sus discípulos. En cuanto a la pregunta por la enseñanza de Jesús, es posible que las autoridades estuvieran preocupadas no sólo por su ortodoxia y propagación (7,15), sino también por sus posibles consecuencias subversivas (cf. nota a «Yo he hablado públicamente a todo el mundo», en el v. 20).

El interrogatorio ante Anás, por consiguiente, tendría una intención sumamente práctica. Reflejaría una auténtica preocupación de los jefes religiosos acerca de si Jesús era o no un falso profeta; su objeto sería obtener información antes de pasar al juicio ante el Sanedrín a la mañana siguiente, cuyo cometido sería determinar si había o no cargos

políticos contra Jesús que aconsejaran entregarlo a los romanos para que éstos actuaran. Haenchen, *Historie,* 63, afirma: «No podemos esperar aquí otros datos históricos sino los ya contenidos en los sinópticos.» Personalmente no estamos convencidos de ello. Hay dificultades en relación con algunos detalles, como ya hemos visto en las notas, pero no tan graves como para hacernos desconfiar del relato en su totalidad. Pero aún es más importante el hecho de que en la versión joánica no encontramos ningún motivo teológico capaz de explicar la invención del relato concerniente a Anás. Haenchen supone que la escena fue inventada de forma que la actuación de las autoridades judías perdiera toda importancia y lo decisivo fuera el juicio ante Pilato. Pero en este caso, ¿qué explicación tiene la inserción de un relato sobre el interrogatorio nocturno? El relato de la pasión según Lucas no lo tiene. Otra sugerencia, esta vez en el sentido de que toda la escena fue inventada para ilustrar la independencia de Jesús ante sus enemigos, va más de acuerdo con el pensamiento joánico, y no cabe duda de que el autor nos presenta un Jesús majestuoso que replica con toda dignidad. Pero no podemos comparar esta escena con el episodio del «YO SOY» en el huerto, cuyo relato resulta menos plausible. No hay nada inverosímil en la idea de que Jesús acusara a quienes le habían hecho preso de haber adoptado una postura injustificada y sin pruebas, por no haber recogido información de quienes le escuchaban todos los días. Este motivo aparece también en los relatos sinópticos (Mc 14,49). Por supuesto, dado que el interrogatorio ante Anás aparece únicamente en Juan, no nos es posible verificarlo con seguridad, pero tampoco hemos de dejarnos influir por el apriorismo de que como Juan es nuestra única fuente, la información no posee mucho valor.

Tercera: ¿qué valor hay que atribuir al relato joánico de los escarnios sufridos por Jesús? Ya hemos insistido en que Juan, Lucas y la última parte de Mc 14,65 merecen más fe cuando atribuyen los escarnios a los guardias (Lc 22,63: «los que custodiaban a Jesús») en vez de atribuirlos a los miembros del Sanedrín (Mateo y la primera parte de Mc 14,65). En Lucas no se incluye esta escena en el curso de ninguna acción legal, pero el hecho es que Lucas no consigna ningún interrogatorio nocturno. Juan pone las injurias en el curso del interrogatorio ante Anás, pero el hecho no resulta increíble, ya que el autor joánico habla únicamente de que un guardia abofetea a Jesús y no de las burlas colectivas de que nos informa la tradición sinóptica (o tradiciones; en este punto quizá sea Lucas independiente de Marcos/Mateo y más pri-

mitivo). Los que opinan que Juan depende de los sinópticos estiman también que Juan omitió las burlas porque las estimaba incompatibles con la majestad de Jesús. Pero en este caso, ¿por qué no omitió también los escarnios a cargo de los romanos (19-1-3)? Sin entrar a discutir si los relatos sinópticos de las burlas son históricos, señalemos únicamente que están más en línea teológica que el relato de Juan. Si la injuria de las bofetadas, relatada por Juan y por Marcos/Mateo va bien con el tema de que Jesús cumplió la profecía del Siervo (LXX de Is 50,6: «Entregué mi mejilla a las bofetadas»), este tema se desarrolla en la mención de Marcos/Mateo de que fue escupido (la otra mitad de Is 50,6: «No escondí mi rostro de la afrenta de los salivazos»). La noticia de los sinópticos sobre las burlas a propósito de los poderes proféticos de Jesús concuerda con Is 53,3: «Fue escarnecido y no estimado», mientras que el silencio de Jesús al ser tratado así concuerda con Is 53,7: «No abrió la boca en su dolor.» Por lo que se refiere a este episodio, en consecuencia, podemos afirmar con todo derecho que es el más sencillo, el menos teológico y el que (igual que Lucas) presenta la mayor verosimilitud en sus detalles en cuanto a escenario y actores.

Pedro niega a Jesús (vv. 15-18, 25-27)

Los cuatro evangelios sitúan las negaciones de Pedro en la noche en que tuvo lugar el prendimiento de Jesús. En todos ellos, el incidente consiste en una introducción que presenta a Pedro y en tres negaciones. Únicamente Lucas (22,54-62) presenta en relato continuo la introducción y las negaciones. Marcos/Mateo separan la introducción (Mc 14,54; Mt 26,58) de las tres negaciones (Mc 14, 66-72; Mt 26,29-75) insertando en medio la escena del juicio nocturno de Jesús ante el sumo sacerdote y el Sanedrín. Juan une la introducción y la primera negación (18,15-18) y esta combinación se separa de las negaciones segunda y tercera (vv. 25-27), insertando la escena del interrogatorio de Jesús ante Anás. Parece claro que hubo un momento en que la introducción y las negaciones formaban una sola unidad, y que en este punto el más original es Lucas. Las distintas formas de dividir la escena en Marcos/Mateo y Juan tienen la misma finalidad, concretamente indicar su simultaneidad con el proceso nocturno contra Jesús. (El hecho de admitir la unidad original de la escena no presta ningún apoyo a los intentos antiguos o modernos de reordenar el relato joánico a fin de

restaurar el orden «original», en el que introducción y negaciones formarían una sola unidad; lo han intentado Spitta, Moffatt y Church. La actual división de la escena fue, a nuestro juicio, obra deliberada del evangelista. Sobre el tema de las reordenaciones, cf. vol. I, 29-30.) Al subrayar el detalle de la simultaneidad, Marcos/Mateo y Juan expresan la idea de que Jesús no estaba presente mientras Pedro le negaba; Lucas (22,61) parece dar a entender que estaba presente.

El esquema general de las negaciones es el mismo en los cuatro evangelios, pero los detalles varían mucho, como puede verse en el cuadro adjunto. Algunas de estas variaciones representan indudablemente retoques deliberados; por ejemplo, en lo que se refiere a las respuestas de Pedro, la primera y tercera según Lucas parecen haber invertido las de Marcos, de manera que la primera de Lucas es semejante a la tercera de Marcos, y a la inversa. Sin embargo, una ojeada a los apartados 1, 6, 7, 8,10, 11 y 13 sugiere que, dentro de los sinópticos, Lucas ha conservado una tradición independiente (Bultmann, HST 269; pero Taylor no está de acuerdo, *Behind the Third Gospel* [Oxford 1926] 48-49). Únicamente en los apartados 3, parte de 10, 11 y 12 se aproxima Juan a Marcos/ Mateo, mientras que en los apartados 3, 7, la otra parte de 10 y 12, Juan está más cerca de Lucas (cf. también los apartados 9 y 13). Parece, por consiguiente, que Juan ha conservado una tercera tradición independiente (cf. Dodd, *Tradición,* 95s). Resulta hasta divertido repasar algunos esfuerzos realizados para armonizar los detalles divergentes de las tres tradiciones (Marcos/Mateo, Lucas y Juan); algunos intérpretes, obsesionados por la letra, han sacado la conclusión de que debió de haber tres series de tres negaciones cada una, con lo que hacen a Pedro nueve veces culpable (!). Lo que ocurre más bien es que las tres tradiciones quedan ya a cierta distancia del relato original; el proceso de transmisión no dejó de tener ciertos efectos en los detalles. Se ha sugerido que la forma primitiva del relato era mucho más sencilla que cualquiera de las tres y que recogía una sola negación. C. Masson, RHPR 37 (1957) 24-35, propone la atractiva hipótesis de que la triple negación de Marcos se debe a una combinación de duplicados de un mismo incidente, uno con una sola negación y otro con dos negaciones. Pero en este caso, si Lucas y Juan conservan tradiciones independientes, ¿cómo es que también a ellos se les ocurrió consignar una triple negación? (Benoit, *Passion,* 71-72, cree ver confirmada hasta cierto punto la hipótesis de Masson en la forma en que Juan dividió las negaciones: una antes de la escena en presencia de Anás y las otras a continuación. Pero lo más verosímil es que esta ordenación sea reflejo

de una técnica literaria, no resultado de unir duplicados de distinto origen.) G. Klein, ZTK 58 (1961) 309-10, probablemente acierta al insistir en que, hasta donde nos es posible remontarnos, no hallamos pruebas que respalden una simplificación del relato en que aparezcan menos de tres negaciones (aun en el caso de que podamos sospechar *a priori* que el esquema tripartito es una elaboración).

El episodio de las tres negaciones de Pedro no formaba parte del relato primitivo de la pasión (en el evangelio de Marcos procede de la fuente B). ¿Qué valor histórico hemos de atribuirle? Muchos piensan que la forma del relato en Marcos procede de los recuerdos de Pedro y que es fundamentalmente digna de crédito (Loisy, E. Meyer, J. Weiss, Schniewind, Taylor). Pero otros dudan. Goguel opina que la triple negación se inventó para dar cumplimiento a la profecía en que Jesús asegura que Pedro le negará. Bultmann considera legendaria esta narración. E. Linnemann, ZTK 63 (1966) 1-32, piensa que históricamente todos los discípulos negaron a Jesús y que el relato sobre Pedro sirve únicamente para tipificar la negación general. G. Klein, ZTK 58 (1961) 285-328, y ZNW 58 (1967) 39-44, le niega también historicidad, pero por razones distintas. Este autor y otros antes que él subrayan el hecho de que las negaciones de Pedro constituyen una unidad cuyos detalles se predicen en Mc 14,29-31 y par. En el contexto de esta predicción, Lc 22,13-32 incluye otra profecía sobre Pedro: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti para que no pierdas la fe. Y tú, *cuando te arrepientas,* afianza a tus hermanos.» Klein acepta como muy antigua esta segunda predicción (pero no las palabras de Jesús). Las palabras que hemos puesto en cursiva, sin embargo, son una glosa a fin de que la predicción original, en que se decía que Pedro no iba a fallar, concordara con la idea posterior y contradictoria de que negó a Jesús. Por otra parte, el relato de las negaciones presupone que Pedro siguió a Jesús después del prendimiento, lo que parece estar en contra de Mc 14,27, donde se predice que los discípulos se dispersarán. En cuanto a la objeción de que la comunidad primitiva difícilmente inventaría un relato vergonzoso para Pedro, figura destacada del cristianismo, se dice que semejante invención reflejaría una tendencia antipetrina dentro de la historia de la tradición evangélica (cf. Mc 8,32-33; Mt 14,31; la «supresión» de la aparición a Pedro mencionada en 1 Cor 15,5).

Al valorar esta argumentación, podemos preguntarnos si no se habrán radicalizado hasta el punto de hacerlas contradictorias unas

CUADRO COMPARATIVO DE LAS TRES NEGACIONES DE PEDRO

Primera negación

Mt. 26,69-70	Mc 14,66-68	Lc 22,56-57	Jn 18,17-18
1. Secuencia			
después del juicio de Jesús	después del juicio de Jesús	ni juicio ni interrogatorio	antes del interrogatorio de Jesús
2. Lugar			
en la *aulē*	en la *aulē* junto al fuego (54)	en medio de la *aulē* (55) junto al fuego	en el patio *(thyra),* al entrar
3. Quién pregunta:			
una criada	una de las criadas	una criada	La criada que guarda la puerta
4. Pregunta o acusación			
«También tú estabas con [*meta*] Jesús el Galileo»	«También tú estabas con [*meta*] Jesús el Nazareno»	«Éste también estaba con [*syn*] él»	«¿No eres tú también discípulo de ese hombre?»
5. Respuesta			
Lo negó ante todos: «No sé de qué estás hablando»	Lo negó: «No sé ni entiendo de qué estás hablando»	Lo negó: «Mujer, no le conozco»	«No lo soy»

Segunda negación

Mt. 26,71-72	Mc 14,69-70a	Lc 22,58	Jn 18,25
6. Secuencia			
después de salir Pedro	después de salir Pedro	poco después	después del interrogatorio de Jesús
7. Lugar			
fuera de la *aulē,* en la entrada *(pylon)*	fuera de la *aulē,* en el antepatio *(proaulion)*	en medio de la *aulē* (55), junto al fuego	en la *aulē* junto al fuego
8. Quién pregunta			
otra criada	una criada	otro (hombre)	«ellos» = criadas y guardias (18)
9. Pregunta o acusación			
«Este hombre estaba con Jesús de Nazaret»	«Este hombre es uno de ellos»	«También tú eres uno de ellos»	«¿No eres tú también discípulo suyo?»

Mt. 26,71-72	Mc 14,69-70a	Lc 22,58	Jn 18,25
10. Respuesta			
Lo negó de nuevo con juramento: «No conozco a ese hombre»	Lo negó de nuevo	«Hombre, no lo soy»	Lo negó: «No lo soy»

Tercera negación

Mt. 26,73-75	Mc 14,70b-72	Lc 22,59-62	Jn 18,26-27
11. Secuencia			
poco después	poco después	como una hora después	(¿inmediatamente después?)
12. Lugar			
sin cambio	sin cambio	sin cambio	sin cambio
13. Quién pregunta			
los circunstantes	los circunstantes	otro (hombre)	un criado del sumo sacerdote, pariente del que hirió Pedro
14. Pregunta o acusación			
«De verdad tú eres uno de ellos, pues tu acento te delata»	«De verdad tú eres uno de ellos, *pues eres galileo*»	«De verdad, éste también *estaba con él, pues* es galileo»	«¿No te he visto yo con *él en el huerto?*»
15. Respuesta			
Empezó a maldecir y jurar: «No conozco a ese hombre»	Empezó a maldecir y jurar: «No conozco a ese hombre de que habláis»	«No sé de qué estáis hablando»	Lo negó de nuevo
16. Canto del gallo			
Inmediatamente cantó un gallo y Pedro recordó lo que había dicho Jesús Pedro lloró amargamente	Inmediatamente cantó un gallo por segunda vez y Pedro recordó lo que había dicho Jesús Pedro lloró	Entonces cantó un gallo mientras hablaba. Pedro recordó la palabra del Señor, después que le miró el Señor. Pedro lloró amargamente	Entonces cantó un gallo

sentencias perfectamente conciliables entre sí. ¿No será más razonable aceptar el juicio del propio Marcos, en el sentido de que no hay contradicción entre la huida general de los discípulos (14,27.50) y el hecho de que Pedro siguiera a Jesús para ver lo que ocurría? La afirmación de que Lucas añadió la frase que hemos puesto en cursiva en 22,32 no es cierta en modo alguno. Pero aun suprimiendo esa frase, ¿excluye necesariamente Lc 22,31-32 la negación de Pedro? Y aun admitiendo que se trate de una adición, ¿no habría interpretado Lucas correctamente la sentencia? La idea podría ser que la verdadera prueba por la que iba a pasar la fe de Pedro, en la que necesitaría una especial ayuda de Dios, se iba a producir después de haber negado a Jesús, de forma que no siguiera el mismo camino que Judas, sino que se arrepintiera y de este modo sirviera de ejemplo a los demás, que habían negado implícitamente a Jesús al huir. Es evidente que la cuestión de la historicidad de las negaciones de Pedro requiere un estudio más detallado de lo que ahora nos permite el espacio disponible, pero algunas de estas complicadas teorías acerca de la evolución de un relato ficticio ponen a prueba nuestra capacidad de creer más que la simple aceptación del relato como basado en una realidad histórica.

Lo que realmente nos interesa ahora es el valor o grado de aceptabilidad de los detalles peculiares de Juan. El más notable es la afirmación joánica de que Pedro no estaba solo, sino acompañado de otro discípulo de Jesús, que le introdujo en el palacio del sumo sacerdote. Algunos quieren ver aquí una contradicción aún más flagrante con la tradición de que todos los discípulos huyeron, según se predijo en Mc 14,27 y se cumple en 14,50. Lo cierto es que Juan no afirma que todos los discípulos huyeran, pero en Jn 16,32 hay una profecía que equivale a ello (cf. pp. 1.092-1.093, *supra*): «¡Cuando se acerca la hora, o cuando ya ha llegado, de que os disperséis cada uno por su lado dejándome solo!» (La aparente contradicción es aún más notoria si el discípulo innominado que acompañó a Pedro no fuera el discípulo amado, pues en este caso, el discípulo, presente al pie de la cruz, sería un tercer seguidor de Jesús que no abandonó a su maestro.) En las notas hemos indicado los numerosos problemas que rodean a la figura de este «otro discípulo», a los que no resulta fácil dar respuesta. Nos sentiríamos inclinados a juzgar imaginario este incidente si encontráramos una razón plausible para que fuera inventado o incluido. Lo cierto es que el discípulo no juega un papel teológico en la escena. Bultmann sugiere que la presencia de este discípulo puede deberse a la necesidad

de explicar cómo Pedro penetró en el palacio del sumo sacerdote. Pero, ¿qué necesidad había de explicar tal cosa? Los otros tres evangelios nos presentan a Pedro dentro del patio sin aducir explicación alguna de cómo entró de hecho. Si el autor joánico se hubiera limitado simplemente a unir el v. 15 al 17 («Simón Pedro seguía a Jesús..., entró en el palacio del sumo sacerdote..., pero la criada que hacía de portera le preguntó...»), ¿quién hubiera encontrado alguna dificultad en el relato? Inventar un discípulo de Jesús que inexplicablemente tiene acceso al palacio del sumo sacerdote es crear una dificultad donde no había ninguna. Más verdad hay en el juicio de Dodd, *Tradición,* 97, acerca de la escena joánica: «El vivo relato... es producto de un notable genio dramático o se apoya en una valiosísima información.»

En cuanto a los numerosos detalles menores en que Juan difiere de Marcos/Mateo y Lucas, resultaría peligroso hacer una evaluación general. Es posible que uno de los relatos se acerque más al original en un detalle concreto mientras que otro relato se aproxime más en detalles distintos. En Marcos, la tercera respuesta tiene aire de culminación, como una negación en toda regla, y no una evasiva. Juan carece de este dramatismo, ya que Pedro niega a Jesús desde el primer momento. Si Juan es más preciso que Marcos/Mateo o Lucas al identificar a las personas que hacen las preguntas, es en cambio más sobrio al describir la reacción de Pedro al cantar el gallo. Resulta difícil, por tanto, justificar la afirmación de que el relato joánico es secundario en todos sus particulares.

Sin embargo, Juan da un sentido teológico especial a la escena de las negaciones de Pedro. Al hacer que coincidan las negaciones de Pedro con la defensa de Jesús ante Anás, Juan ha elaborado un contraste dramático en que Jesús se mantiene firme ante sus interrogadores, sin negar nada, mientras que Pedro se acobarda ante las preguntas y lo niega todo. El hecho de que Pedro siga a Jesús hasta el palacio del sumo sacerdote no implica contradicción alguna con la predicción del mismo Jesús (16,32) en que anunciaba que todos los discípulos le dejarían solo. Nunca estuvo Jesús más solo, humanamente hablando, que cuando Pedro afirmó por tres veces que no era discípulo de Jesús. La tradición joánica recogida en Jn 21 halló aún otro motivo teológico en las negaciones de Pedro, a saber: que aquellas negaciones sólo podían ser expiadas mediante una triple confesión del amor de Pedro a Jesús (21,15-17), una agudeza teológica que no aparece en los sinópticos.

BIBLIOGRAFÍA

[Véase la bibliografía general para el relato de la pasión al final del apartado 60.]

S. Bartina, *«Yo soy Yahweh». Nota exegética a Jn. 18, 4-8*, en *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid 1959) 393-416.

R. E. Brown, *Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St. John:* CBQ 23 (1961) 143-52, sobre la agonía en Getsemaní y sobre el juicio ante Caifás. También en NTE 192-203, 246-59.

W. R. Church, *The Dislocations in the Eighteenth Chapter of John:* JBL 49 (1930) 375-83.

N. Krieger, *Der Knecht des Hohenpriesters:* NovT 2 (1957) 73-74.

A. Mahoney, *A New Look at an Old Problem (John 18, 12-14, 19-24):* CBQ 27 (1965) 137-44.

P. Mein, A *Note on John xviii. 6:* ET 65 (1953-54) 286-87.

H. Reynen, *Synagesthai: Joh 18, 2:* BZ 5 (1961) 86-90.

G. Richter, *Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18,1-12):* BiLeb 10 (1969) 26-39.

B. P. Robinson, *Gethsemane: The Synoptic and Johannine Viewpoints:* ChQR 167 (1966) 4-11.

J. Schneider, *Zur Komposition von Joh 18, 12-27. Kaiphas und Hannas:* ZNW 48 (1957) 111-19.

B. Schwank, *Jesus überschreitet den Kidron (18, 1-11): SeinSend 29* (1964) 3-15.

—*Petrus verleugnet Jesus (18, 12-27):* SeinSend 29 (1964) 51-65.

63. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

SEGUNDA SECCIÓN (EPISODIOS 1-3)

(18,28-40)

El juicio de Jesús ante Pilato

PRIMER EPISODIO

18 28 Entonces, al amanecer, condujeron a Jesús de casa de Cai-
fás al pretorio. Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y
poder celebrar la cena de Pascua. 29 Pilato, pues, salió fuera y les pre-
guntó: «¿Qué acusación presentáis contra este hombre?» 30 Le contes-
taron: «Si este individuo no fuera un criminal, no te lo entregaríamos.»
31 Pilato entonces les dijo: «Lleváoslo vosotros y juzgadle conforme a
vuestra ley.» Pero los judíos replicaron: «No estamos autorizados para
dar muerte a nadie.» (32 Esto era para que se cumpliese lo que Jesús
había dicho, indicando cómo iba a morir.)

SEGUNDO EPISODIO

33 Entonces Pilato entró [de nuevo] al pretorio y mandó traer a
Jesús. Le preguntó: «¿Eres tú "el Rey de los Judíos"?» 34 Jesús con-
testó: «¿Lo dices por ti mismo o te lo han dicho otros de mí?» 35
Replicó Pilato: «¿No pensarás que yo soy judío? Tu gente y los sumos
sacerdotes te han entregado a mí; ¿qué has hecho?» 36 Jesús contestó:

«Mi reino no pertenece a este mundo.
Si mi reino perteneciese a este mundo,
mis súbditos habrían luchado
para salvarme de caer en manos de los judíos.
Pero, de hecho, mi reino no es de aquí.»

37 Pilato le dijo: «Pero, entonces, ¿eres tú rey?» Jesús contestó:

> «Tú dices que yo soy rey.
> La razón de que yo haya nacido,
> la razón de que yo haya venido al mundo,
> es para dar testimonio de la verdad.
> Todo el que está por la verdad oye mi voz.»

38 Pilato le dijo: «¿La verdad? ¿Qué es eso?»

TERCER EPISODIO

Dicho esto, salió Pilato otra vez a donde estaban los judíos y les
dijo: «Por mi parte, no encuentro ningún cargo contra este hombre. 39
Por cierto, es costumbre vuestra que por Pascua os ponga en libertad a
un preso. ¿Queréis que os suelte al "Rey de los Judíos"?» 40 Volvieron
a gritar: «Queremos a Barrabás, no a ése» (Barrabás era un bandido).

28: *condujeron;* 29: *preguntó;* 38: *dijo, dijo.* En presente histórico.

NOTAS

18,28. *al amanecer. Prōi,* literalmente, «la hora temprana», era la última división romana de la noche (que seguía al «canto del gallo»), desde las tres hasta las seis de la mañana. Podemos interpretar la anotación de Juan en el sentido de que el interrogatorio ante Anás y las negaciones simultáneas de Pedro finalizaron hacia las tres de la madrugada (nota al v. 27); durante las tres horas siguientes estuvo Jesús ante Caifás y finalmente, hacia las seis de la mañana, fue conducido ante Pilato, donde el juicio se prolongó hasta aproximadamente el mediodía, cuando se dictó sentencia (19,14). Según Mc 15,1 y Mt 271, la segunda sesión del Sanedrín tuvo lugar «a primera hora» e inmediatamente después Jesús fue conducido ante Pilato. Lc 22, 66 habla de la reunión del Sanedrín «cuando se hizo de día». Sherwin-White, *Trial,* 114, indica que la jornada laboral de los funcionarios romanos comenzaba con la primera luz del día y que, por ejemplo, el emperador Vespasiano terminaba de despachar antes de la aurora. (Sherwin-White usa esta noticia como un argumento a favor de la validez de una sesión nocturna del Sanedrín, pero la costumbre romana también podría reconciliarse con una sesión del Sanedrín celebrada muy de mañana.)

condujeron. ¿Quién lo hizo? La última sentencia relacionada con Jesús estaba en el v. 24: «Entonces Anás lo envió atado a Caifás.» Juan no ha mencionado ninguna sesión del Sanedrín, mientras estaba Jesús en casa de Caifás, pero a juzgar por lo que nos dice sobre los acusadores ante el tribunal romano, entre los que condujeron hasta allí a Jesús, muy bien podía haber algunos miembros del Sanedrín. En el v. 35 Pilato nombra a los sumos sacerdotes como parte del grupo de los que han puesto en sus manos a Jesús; cf. también «los judíos» (vv. 31, 38, etc.) y «los sumos sacerdotes y los guardias del templo» (19,6).

Cuando Jesús es conducido del huerto al palacio del sumo sacerdote, o de Caifás a Pilato, Juan (18,13.28) y Lucas (22,54; 23,1) usan el verbo *agagein,* «tomar, conducir»; Marcos (14,53; 15,1), al que sigue Mateo, usa *apagagein,* «sacar». Este segundo verbo aparece en Lc 22,66 al hablar de la conducción de Jesús desde la casa del sumo sacerdote al Sanedrín.

de casa de Caifás. Literalmente, «desde Caifás al pretorio». ¿Se trata de la casa del sumo sacerdote o del lugar en que se reunió el Sanedrín (nota al v. 24)? Algunos manuscritos de la VL dicen erróneamente «a Caifás», por influjo del v. 24.

al pretorio. Este término significó originalmente la tienda situada en medio del campamento romano, en que el pretor establecía su cuartel general. Más tarde pasó a designar la residencia del gobernador romano en los territorios sometidos. El gobernador de Palestina tenía su residencia permanente en Cesarea (cf. Hch 23,33-35, donde aparece instalado en el pretorio de Herodes, es decir, en un palacio herodiano reacondicionado). Aquí se trata de la residencia del gobernador romano en Jerusalén, que ocupaba en tiempos de revuelta o durante las fiestas. Mc 15,16 (cf. Mt 27,27) usa «pretorio» en aposición con *aulē,* «palacio, patio»; parece claro que los tres evangelios que usan el término «pretorio» (Lucas es la excepción) se refieren a un gran edificio con una explanada exterior en que podía congregarse la multitud de los judíos. En el interior habría varias estancias, incluidos dormitorios (Mt 27,19 menciona la presencia de la esposa de Pilato) y barracones para los soldados. Mc 15,8 menciona a la multitud que «sube» hasta Pilato, lo que quizá refleja una tradición de que el pretorio se hallaba en el sector más alto de la ciudad. Por supuesto, no podemos estar seguros de si esa noticia responde a la imaginación del evangelista o si se trata de un recuerdo histórico.

La localización del pretorio de Jerusalén no es segura, pero entre las fortalezas herodianas con que contaba la ciudad hay dos que podrían serlo, ambas mencionadas por Josefo, *Ant.* XV,8,5, 292. 1) La fortaleza Antonia, un bastión asmoneo remodelado por Herodes el Grande hacia el año 35 a. C. y que él mismo utilizó como castillo y a la vez como palacio durante doce años. Se hallaba situada sobre la colina oriental y junto al costado norte del recinto del templo; en esta fortaleza instalaba sus cuarteles la cohorte pretoriana

durante las fiestas, precisamente por su proximidad al lugar en que con mayor facilidad estallaban las revueltas. La tradición cristiana viene considerando este lugar como el pretorio desde el siglo XII. En 1870 recibió esta tradición el respaldo que significó el descubrimiento de grandes losas de piedra en la zona del pavimento. La subsiguiente excavación del lugar por el P. Vincent permitió identificarlo como el *Lithostrotos* o «enlosado» mencionado en 19,13 (cf. nota correspondiente). Para más detalles, cf. la tesis de la M. Aline de Sion, *La forteresse Antonia et la question du Prétoire* (Jerusalén 1955). 2) El palacio herodiano de la colina occidental (actualmente cerca de la puerta de Jaffa), que domina toda la ciudad. Herodes construyó aquí una residencia más suntuosa, a la que se trasladó desde la Antonia el año 23 a. C. A juzgar por las noticias de Josefo y Filón, ésta era la residencia habitual de los procuradores romanos en Jerusalén (Kopp, HPG 368-69). Según Filón, *Ad Gaium*, 38; 299, Pilato colocó allí algunas placas doradas, quizá en el curso de unas obras de acondicionamiento llevadas a cabo en la residencia del gobernador. El término *aulē*, que utiliza Mc 15,16 para describir el pretorio, aparece frecuentemente en las alusiones de Josefo al palacio de Herodes, pero nunca en relación con la torre Antonia. Polemizando con Vincent, P. Benoit, RB 59 (1952) 513-50, afirma que los datos de la antigüedad están a favor de la identificación de este lugar como el pretorio. Lo mismo opina E. Lohse, ZDPV 74 (1958) 69-78.

para no contaminarse. En Hch 10,28 se dice que los judíos tenían prohibido relacionarse o intercambiar visitas con personas de otras naciones; algunos investigadores han interpretado esta noticia en el sentido de que los judíos palestinenses del siglo I juzgaban levíticamente impuros a los gentiles (Schürer, II,1, 54). En un cuidadoso estudio publicado en la «Jewish Quarterly Review» 17 (1926-27) 1-81, A. Büchler ha demostrado que esto no es cierto. Si bien es verdad que la postura más estricta de los fariseos predominaba hasta cierto punto, ni siquiera los mismos fariseos consideraban automáticamente impuros a todos los gentiles. Hacia comienzos de siglo, se juzgaba impuras a las mujeres gentiles porque ignoraban las leyes de Lv 15,19-24 acerca de la impureza que llevaba consigo la menstruación (en esta cuestión eran más estrictos los seguidores de Hillel que los de Shammai); se suponía que contagiaban esta impureza a sus esposos gentiles. Poco después, los seguidores de Hillel, en contra de la oposición de los de Shammai, pidieron que se declarara a los gentiles capaces de contraer la impureza que acarreaba el contacto con cadáveres (Nm 19,16; 31,19); ello hubiera significado un estado permanente de impureza para los gentiles, ya que frecuentemente enterraban a sus muertos bajo sus viviendas. El «Rollo del Templo» de Qumrán, del siglo I a. C., expresa su repugnancia hacia la costumbre gentil de «enterrar a los muertos en cualquier parte, incluso en las casas». (Y. Yadin, BA 30 [1967] 137). ¿A qué tipo de impureza se refiere el evangelista en este caso?

¿Se consideraba impuro a Pilato a causa de su esposa? Normalmente, su esposa no hubiera acompañado al gobernador en el viaje desde Cesarea a Jerusalén, pero Mt 27,19 (de dudoso valor histórico) consigna su presencia. ¿Se consideraría impuro el pretorio a causa de las costumbres funerarias paganas? Lo cierto es, sin embargo, que cualquiera de las dos residencias en que podía estar el pretorio fueron construidas o reedificadas en tiempos de Herodes el Grande; cualquier enterramiento que allí pudiera haber se habría realizado después de que los gentiles se habían posesionado de los edificios. ¿Se basaría aquella impureza en la presencia de levadura en una residencia gentil? Durante los días de la Pascua (la fiesta de los Ázimos) los israelitas no podían tener contacto con la levadura (Dt 16,4), a partir del mediodía del 14 de Nisán.

y poder celebrar la cena de Pascua. Cuando un israelita contraía una impureza que no le permitía celebrar la cena de Pascua en su debido momento, tenía que retrasarla hasta un mes más tarde (Nm 9,6-12). Büchler, 80, indica que la contaminación por causa de la impureza levítica que suponía el contacto con los gentiles, si es que existía, significaba un verdadero inconveniente sólo para los sacerdotes de servicio en el templo y para los judíos ordinarios que se habían purificado para participar en un banquete sacrificial. Las circunstancias en que se desarrolla el relato de Juan indican precisamente que había motivos para evitar una posible contaminación, pues los sacerdotes tenían que participar en el sacrificio de los corderos pascuales por la tarde (cf. nota a 19,14) y en la cena al atardecer. Pero en el caso de que por entrar en el pretorio contrajeran una impureza temporal, ¿qué impedía purificarse de ella antes de la cena mediante un baño a la puesta del sol (Nm 19,7)? Podríamos responder si conociéramos la causa de la impureza a que se refiere el evangelista. El contacto con un cadáver acarreaba una impureza que duraba siete días (Nm 19,11). Es interesante notar que, según Josefo, Ant. XVIII,4,3, 93-94, los judíos que acudían a retirar los ornamentos del sumo sacerdote, que estaban bajo custodia de los romanos, ponían cuidado en hacerlo siete días antes de la fiesta. (Sin embargo, en XV,11,4, 408, el mismo Josefo dice que se hacía tan sólo un día antes de la fiesta.)

La referencia a la posterior cena pascual deja en claro que, según Juan, Jesús compareció a juicio ante Pilato y fue crucificado el día anterior a la Pascua. Jeremias, EWJ 80-82, trata de explicar de manera distinta otros pasajes joánicos que apoyan esta cronología, pero reconoce que aquí no hay ambigüedad alguna en Juan. Al describir la cena que habría de celebrarse aquella noche, Juan utiliza la misma expresión griega, *phagein to pascha,* de que se sirven los sinópticos para caracterizar la Última Cena, celebrada la noche anterior (Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,15).

29. *Pilato.* Si bien es ésta la primera mención que se hace de su nombre en Juan, no se explica al lector que se trata del gobernador romano (en con-

traste con Mt 27,2). Es probable que los cristianos conocieran el nombre de Pilato desde la primera vez que escucharon el kerigma. Se le menciona en los discursos de los Hechos (3,13; 4,27; 13,28) y hasta figura en el credo (ya en los credos romanos a partir de *ca.* 200; DB 10, 11). Marcos, Mateo (cf., sin embargo, la variante de 27,2) y Juan se refieren a él únicamente por el *cognomen* (= apellido); Lucas (3,1; Hch 4,27) da el *nomen* y el *cognomen,* Poncio Pilato, igual que Josefo, *Ant.* XVIII 2, 2, 35. Su *proenomen* es desconocido. Pertenecía al orden ecuestre, es decir, a la nobleza de rango inferior, en contraste con el orden senatorial. Gobernó Judea desde el año 26 d. C. hasta el 36. Judea era una provincia imperial de segunda categoría; a partir de Claudio (41-54) se daba a los gobernadores de estas provincias el título de *procuratores Caesaris pro legato* (las legiones sólo podían estar al mando de legados que fueran senadores; el nombramiento *pro legato* era un medio de conceder a un miembro de la nobleza inferior el poder de mandar tropas legionarias). Pilato, por consiguiente, es identificado a veces como procurador (así Tácito), pero la inscripción de Pilato descubierta el año 1961 en Cesarea lo llama prefecto, *praefectus Iudaeae* (JBL 81 [1962] 70). Esto parece confirmar la tesis propuesta por algunos investigadores, en el sentido de que en tiempos anteriores a Claudio, una provincia como Judea estaría bajo el mando no de un procurador, sino de un prefecto. Cf. D. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten* (Berlín 1905) y A. M. Jones, *Procurators and Prefects in the Early Principate,* en *Studies in Roman Government and Law* (Oxford 1960) 115-25.

Los autores judíos nos han transmitido buen número de informaciones sobre Pilato. El cuadro resultante no es muy halagüeño. Filón, *Ad Gaium,* 38, 302, acusa a Pilato de latrocinio, asesinato y falta de humanidad. (La exactitud de las noticias de Filón se ha puesto en duda por P. L. Maier, HTR 62 [1969] 109-21; piensa este autor que el retrato que nos traza el NT, más favorable, podría ser aún más cierto de lo que hasta ahora se sospechaba.) Josefo, *Ant.* XVIII,3-1-2; 4,1-2; 55-62, 85-89, describe con viveza sus errores y atrocidades (cf. también la matanza de galileos mencionada en Lc 13,1). Su intervención contra Jesús es uno de los escasos detalles evangélicos que cuentan con un antiguo testimonio no cristiano, pues Tácito, *Anales* XV,44, recoge la noticia de que «Cristo fue ejecutado bajo el reinado de Tiberio por el procurador de Judea, Poncio Pilato». Como ya hemos indicado, la tradición cristiana refleja una imagen tendenciosamente favorable de Pilato.

salió fuera. Únicamente Juan menciona este detalle; también son joánicas las entradas y salidas del edificio. Los sinópticos parecen suponer que todo el juicio se desarrolló en público, ya que la multitud sube y expresa a gritos sus opiniones (cf. Mc 15,8). Sólo una vez que se ha pronunciado sentencia contra Jesús nos dicen Marcos (15,16) y Mateo (27,27) que fue introducido en el pretorio. Este versículo de Juan nos da la impresión de que Pilato esperaba la

llegada de los delegados (actitud muy explicable si en el prendimiento habían tomado parte soldados romanos).

¿Qué acusación...? En Lc 23,2 empiezan a acusar a Jesús los miembros del Sanedrín antes de que Pilato haya dicho nada; en Mc 15,2 y Mt 27,11, Pilato no necesita ser informado, sino que hace inmediatamente la pregunta acerca de la realeza. Si es cierta nuestra sugerencia de que las autoridades judías habían dirigido un «atestado» sobre Jesús (cf. p. 1.170, *supra*), Pilato esperaría que se le entregaran los resultados de aquella investigación. Sin embargo, Verdam, 285, indica que la pregunta de Pilato tampoco estaría fuera de lugar en el caso de que se hubiera celebrado un juicio judío formal contra Jesús. Si los judíos ya habían juzgado a Jesús, acudirían a Pilato con la esperanza de que éste les diera autorización para cumplir la sentencia (un *exsequatur*), pero Pilato considera la decisión que hubieran podido tomar simplemente como una acusación *(katēgoria)* y trata de juzgar él mismo a Jesús.

30. *este individuo.* El *houtos* del texto original parece tener un matiz despectivo (BAG 601).

no fuera un criminal. Literalmente, «fuese... un hacedor del mal», construcción perifrástica consistente en el verbo «ser» y un participio presente que rige un nombre. La dureza de este semitismo hizo que algunos copistas trataran de mejorar la redacción, de lo que hay pruebas en las lecturas variantes. No se aclara a qué mal o crimen podrían referirse las autoridades. A nivel histórico, se trataría de un crimen político, posiblemente el de ser un revolucionario (fue apresado como un *lēstēs:* Mc 14,48); pero el evangelista piensa que el verdadero motivo fue de orden teológico (19,7; cf. 10,32).

te lo entregaríamos. El verbo *paradidonai* (que también significa «traicionar») se ha utilizado ocho veces anteriormente en este evangelio en relación con Judas; a partir de este momento recae sobre las autoridades judías la responsabilidad por la entrega de Jesús. ¿Hay un tono de insolencia en la frase de los judíos?

31. *juzgadle.* Esta sentencia presupone que no se ha celebrado un juicio formal judío contra Jesús; lo contrario aparece en Mc 14,64 y, en menor grado, en Mt 26,66. Cf. pp. 1.167-70, *supra.* Algunos entienden que Pilato habla irónicamente: sabe ya que las autoridades judías quieren dar muerte a Jesús, pero que no pueden hacerlo; de este modo les recuerda sarcásticamente su impotencia. Otros piensan que el evangelista es víctima de un error bastante estúpido: presenta a Pilato como si éste ignorase que las autoridades judías no tenían potestad para ejecutar sentencias capitales. Pero otros toman en serio las palabras de Pilato: ignora la decisión que hayan podido tomar las autoridades judías; les ha pedido los resultados de sus deliberaciones, que ellos no le han entregado; les dice, en consecuencia, que no le es posible orga-

nizar un juicio en tales circunstancias y que, por tanto, habrán de hacerlo ellos mismos.

Dejaremos para otra nota la cuestión de si el Sanedrín tenía potestad para ejecutar *sentencias capitales.* Ahora nos preguntamos qué competencias legales conservaba el Sanedrín bajo el dominio romano. Sobre la base de las noticias transmitidas por Josefo y las afirmaciones de la Mishnah para una época posterior, numerosos investigadores opinan que el Sanedrín tenía amplias competencias en materias tanto civiles como religiosas, de forma que al gobernador estaban reservados únicamente algunos delitos políticos merecedores de la pena de muerte. Otros, apoyándose en las investigaciones de R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus* (Princeton 1916), afirman que bajo la administración provincial romana, un tribunal local como era el Sanedrín llevaría únicamente casos de menor cuantía, y que las causas civiles y criminales de cierta importancia se someterían necesariamente al tribunal romano. Danby, JTS 21 (1920) 56-57, se hace eco de la incertidumbre acerca de la posibilidad de que el Sanedrín tuviera competencias amplias. Los recientes estudios sobre la cuestión desarrollados por A. N. Sherwin-White se basan en unas investigaciones más minuciosas de la administración provincial romana, que han sido posibles durante el tiempo transcurrido desde 1899, fecha en que Theodor Mommsen publicó su clásico tratado sobre el sistema judicial romano. Sherwin-White indica que un prefecto del orden ecuestre en una provincia de segundo orden como Judea no tendría a su disposición asistentes romanos de rango elevado capacitados para compartir con él los graves deberes de la administración y la jurisdicción. La presencia romana era de carácter militar; el gobernador, sobrecargado de obligaciones, dependería de funcionarios locales para los asuntos civiles. Pero el «gobernador mantenía en sus manos los poderes esenciales de que dependía el mantenimiento del orden, dejando a los municipios los asuntos de menor importancia. Todos los crímenes cuya pena pudieran ser los trabajos forzados en las minas, el exilio o la muerte quedaban reservados a los gobernadores» (*Trial,* 99). Al juzgar los casos criminales, el prefecto no estaba ligado por el derecho romano, que se aplicaba únicamente a los ciudadanos romanos y las ciudades romanas. No había, por consiguiente, un código criminal vigente para los juicios celebrados en las provincias, que se calificaban como juicios *extra ordinem,* o «juicios al margen del sistema». Si bien se atenía a unas normas establecidas por la costumbre al presidir este tipo de juicios, el prefecto quedaba en libertad para establecer sus propias normas acerca de los cargos que debía admitir o rechazar. Teniendo en cuenta tal situación, hemos de admitir la dificultad que supone reconstruir con cierta seguridad los motivos que pudo tener Pilato para devolver el caso a las autoridades judías (si es que Juan conserva en este punto un recuerdo histórico). A nivel teológico es posible que Juan trate de dejar en claro que Pilato no quería desde el primer momento verse implicado en aquel asunto, cuya responsabilidad, por tanto, recayó enteramente sobre «los judíos».

En cuanto al pronombre, lo omiten algunos manuscritos importantes, incluido el Sinaítico* y P[66]. Puede tratarse de una aclaración de los copistas.

los judíos. El término posee aquí indudablemente el valor de la típica referencia joánica a las autoridades, especialmente las de Jerusalén, hostiles a Jesús (vol. I, 87); recuérdese que generalmente abarca a los fariseos junto con los sacerdotes.

«No estamos autorizados para dar muerte a nadie.» En Marcos/Mateo no queda claro por qué las autoridades judías llevan a Jesús ante Pilato en vez de mandarlo ejecutar por su cuenta, especialmente si se tiene en cuenta que lo hallaron culpable de blasfemia, un crimen religioso que se castigaba con la muerte. Únicamente Juan da una explicación razonable: el Sanedrín no está autorizado a ejecutar sentencias capitales. Para que Jesús muera ha de ser sentenciado y ejecutado por los romanos. De este modo se aclara también por qué habían de ser trasladados al tribunal los crímenes políticos o no religiosos. (Ya hemos sugerido [cf. pp. 1.172-77, *supra*] que, aun admitiendo que había una verdadera oposición religiosa a Jesús en el Sanedrín, es posible que la acusación política fuera sincera, aunque los evangelios hayan pasado por alto esta posibilidad.) ¿Es la razonable explicación de Juan una invención imaginaria para resolver una dificultad o es que Juan ha sido el único que ha conservado un recuerdo de vital importancia del procedimiento judicial que se seguía en Palestina antes del año 70? Una obra de Jean Juster, *Les juifs dans l'Empire romain* (París 1914) ha influido decisivamente para adoptar la idea de que la potestad del Sanedrín no estaba limitada por lo que se refiere a las sentencias capitales, por lo que algunos investigadores, como Goguel, Lietzmenn, Burkill y Winter opinan que Juan ha sufrido un error. Otros, como Büchsel, Blinzler, Benoit y Jeremias afirman que Juan tiene razón.

No cabe duda de que el gobernador romano tenía la potestad de condenar a muerte (Josefo, *Guerra* II,8,1, 117) o que había delegado en el Sanedrín esta potestad para casos específicos, especialmente los de carácter religioso (una inscripción atestigua que los gentiles incurrían automáticamente en pena de muerte si penetraban en las zonas del recinto del templo que les estaban vedadas). Pero, ¿era competente en general el Sanedrín para ejecutar a los presos declarados culpables de serios delitos religiosos, civiles y criminales? Quienes responden afirmativamente alegan cierto número de ejecuciones realizadas por las autoridades judías, algunas de las cuales afectaron precisamente a varios cristianos. Esteban fue apedreado en los años treinta (Hch 7,58-60); Santiago, jefe de la Iglesia de Jerusalén, fue lapidado en los sesenta (Josefo, Ant. XX,9,1, 200). La negativa de Pablo a ser juzgado por el Sanedrín en Jerusalén se comprende mejor (Hch 25,9-11) si aquel tribunal estaba facultado para imponer sentencias capitales (cf. también Hch 22,30; 23,20). La historia de la adúltera (Jn 8,3-5) puede interpretarse en el sentido de que las autoridades judías podían ejecutar a los culpables (vol. I, 629). Sin

embargo, los que opinan que el Sanedrín no tenía la potestad general de ejecutar sentencias capitales ofrecen otra explicación para cada uno de los casos citados. Por ejemplo, sugieren que el de Esteban fue un «linchamiento» y que, como indica Josefo, Santiago fue ejecutado en el intervalo que medió entre dos gobernadores romanos, con el resultado de que el sumo sacerdote implicado en aquel suceso fue posteriormente castigado. Hay una tradición judía medianamente fiable de que la jurisdicción sobre las vidas fue quitada a Israel cuarenta años (¿número redondo?) antes de la destrucción del templo (TalJer, *Sanedrín,* I,18a,34; VII,24b,41; cf. Barrett, 445). Para un análisis detallado de esta cuestión y de las diversas conclusiones, cf. Blinzler, *Trial,* 157-63, así como Winter, *Trial,* 11-15, 76-90. Si bien no es posible llegar a una conclusión firme en el estado actual de la investigación, resultan especialmente fuertes los argumentos aducidos por Sherwin-White en apoyo de la exactitud general de Juan. A partir de un estudio detallado de la estructura provincial romana concluye este autor que los romanos vigilaron celosamente todo lo relativo a la pena capital, ya que en manos de las autoridades locales, la pena de muerte se podría haber utilizado para eliminar a los sectores favorables a los romanos. La turbulenta Judea hubiera sido el último sitio en que los romanos estuvieran dispuestos a hacer una excepción (*Roman Society,* 36-37). Verdam, 279-81, adopta una postura semejante, indicando que incluso un personaje tan autoritario como Herodes el Grande no se atrevió a proceder contra sus hijos sin autorización de Roma.

Se han realizado, sin éxito notable, algunos intentos de eludir la dificultad dando un alcance limitado a la afirmación de Juan. Agustín (In Jo. CXIV,4; PL 35,1937), al que sigue Belser, entendió que a los judíos no estaba permitido, en virtud de su propia ley, lapidar a nadie *en día de fiesta.* Esta interpretación sería más plausible si el día en que Juan sitúa estos acontecimientos fuera el de la Pascua; lo cierto es que se trata de la víspera. Por otra parte, Jeremias, EWJ 78, demuestra que, de hecho, algunos crímenes especialmente graves podían ser castigados con la pena de muerte en días festivos. Hoskyns, 616, sugiere que se trata de una limitación en cuanto a la *forma de ejecutar* las sentencias: Juan quiere dar a entender que a los judíos no está permitido derramar sangre, aunque podían aplicar la lapidación. En apoyo de esta tesis se aduce el v. 32, donde parece aludirse al tipo de muerte que había de sufrir Jesús. Döllinger opina que la limitación se refiere al tipo de *crimen implicado:* Juan da a entender que a las autoridades judías no estaba permitido ejecutar a nadie por crímenes políticos, y Jesús estaba acusado precisamente de un delito de esta clase. Sin embargo, el texto joánico no indica nada acerca de una posible limitación o particularidad por lo que se refiere a tiempo, manera o crimen.

32. *Esto era.* Suplimos estas palabras. El texto griego tiene simplemente una construcción elíptica con *hina* (cf. notas a 15,25; 18,9).

se cumpliese. Una vez más utiliza Juan esta expresión (cf. nota a 18,9) para referirse a algo que había dicho Jesús. El pasaje en cuestión es 12,32: «Y cuando yo sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí», ya que la explicación redaccional de 12,33 indica claramente que esta sentencia se refiere a la clase de muerte que iba a sufrir.

indicando. Cf. nota a 12,33.

cómo iba a morir. Ya hemos explicado cómo la respuesta de los judíos en el v. 31 explica *-para nosotros-* por qué las autoridades judías condujeron a Jesús ante Pilato. Pero nótese que al evangelista no le interesa la respuesta como una aclaración histórica; le importan únicamente sus implicaciones teológicas. Si las autoridades judías no tenían potestad para ejecutar a Jesús, necesariamente habría de morir crucificado a manos de las autoridades romanas, es decir, que sería *levantado* sobre la tierra en una cruz (cf. comentario). Evidentemente, el evangelista considera la crucifixión como una pena no judía, sino típicamente romana. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom* (Berna 1957) 123-27, sostiene que los judíos practicaron frecuentemente la crucifixión, pero Winter, *Trial,* 62-66, tiene razón, casi con plena seguridad, al refutar los argumentos de Stauffer. Los episodios en que se practicó la crucifixión fueron considerados como sucesos horrorosos, por ejemplo, cuando Alejandro Janeo crucificó a unos cuantos fariseos (Josefo, *Guerra* I,4,6,97; 4QpNahúm 1,7). A los ojos de los judíos, el hecho de morir crucificado añadiría una nueva deshonra a Jesús. Se consideraba equivalente a la horca (Hch 5,30; 10,39), y Dt 21,23 enuncia el principio: «Un hombre ahorcado está maldito de Dios» (cf. Gál 3,13). En la hipótesis de que el Sanedrín hubiera podido ordenar por sí la ejecución de Jesús, no estamos totalmente seguros acerca de la forma de ejecución capital que hubieran considerado aceptable *los saduceos.* De las cuatro mencionadas posteriormente en el derecho fariseo (Mishnah, *Sanhedrin,* 7,1), a saber: lapidación, hoguera, decapitación y estrangulamiento, las tres primeras estaban reconocidas en el AT y hubieran resultado aceptables a los saduceos (cf. nota a 8,5). En los evangelios la acusación más constante contra Jesús es de blasfemia, para la que en el AT se prescribe la pena de lapidación (Lv 24,16); lo mismo aparece en el NT (Jn 10,33; Hch 7,57-58) y en la Mishnah (*Sanhedrin,* 7,4; 9,3).

33. [*de nuevo*]. Los mejores manuscritos están divididos en cuanto a la colocación de esta palabra *(palin)* y algunos de menor importancia la omiten.

mandó traer a Jesús. No está claro si Jesús se hallaba ya dentro del pretorio.

«*Eres tú "el Rey de los Judíos"?*» En todos los relatos evangélicos, éstas son las primeras palabras que Pilato dirige a Jesús. En labios de Pilato, la expresión «los judíos» no tiene el valor de una manera de designar a las hostiles autori-

dades judías (como en el v. 31), sino que se refiere a la nación judía. (Lo mismo ocurrió cuando otro personaje extranjero, la samaritana, habló de los judíos en 4,9.22.) «El Rey de los Judíos» pudo ser un título utilizado en primer lugar por los reyes sacerdotes asmoneos, los últimos gobernantes de Judea de verdad independientes antes de la presencia romana en Palestina. Josefo (Ant. XIV,3,1, 36) cita un pasaje de Estrabón (no conservado) en que se dice que Alejandro, hijo de Alejandro Janeo, regaló a Pompeyo una vid de oro que más tarde fue colocada en el templo de Júpiter Capitolino en Roma, y que llevaba la inscripción: «De Alejandro, el Rey de los Judíos». Más tarde Josefo aplica este título a Herodes el Grande *(Ant.* XVI, 10,2, 311). Es posible que el título se mantuviera en vigor durante la dominación romana como una manera de designar al futuro libertador. (Ya hemos visto cómo algunas de las imágenes usadas para recibir a Jesús cuando entró en Jerusalén evocaban las glorias de los Macabeos y Asmoneos; cf. vol. I, 793.) En la pregunta de Pilato es posible que el «tú» sea enfático (así, Bernard II, 609, pero MTGS 37, lo duda), como expresión de incredulidad. Es posible que Pilato, que habría oído hablar de la esperada aparición de un libertador nacional, «el Rey de los Judíos», se sintiese asombrado ante la idea de que Jesús pudiera haberse arrogado aquel título, ya que le acusaban precisamente de haberlo hecho. También se aplicó a Jesús el título más antiguo de «el Rey de Israel» (cf. vol. I, 305).

34. *Jesús contestó.* A la pregunta de Pilato sobre si es el Rey de los Judíos responde Jesús en los sinópticos: «Tú lo dices [*legein*]»; cf. nota al v. 37, *infra.* Según los sinópticos, esto es todo lo que dice Jesús a lo largo del juicio ante Pilato.

¿Lo dices por ti mismo...? Schlier, *Jesus,* 61, opina que si Pilato lo hubiera dicho por sí mismo, habría pronunciado una profecía inconsciente al estilo de Caifás en 11,49-52.

35. *¿No pensarás que yo soy judío?* Literalmente, «¿Soy yo judío?», pregunta iniciada con *mēti,* a la que se espera una respuesta negativa. Numerosos comentaristas advierten aquí una nota de desprecio hacia los judíos. Podría ser cierto, pero Haenchen, *Historie,* 68, tiene razón al insistir en que lo único que claramente expresa la observación de Pilato es que no conoce a Jesús sino a través de los informes de las autoridades judías.

Tu gente y los sumos sacerdotes. Compárese con Lc 23,13: «Los *sumos sacerdotes,* los jefes y *el pueblo.*» Ni Juan ni Lucas presentan en escena una verdadera multitud (lo hacen en cambio Marcos y Mateo), por lo que estas referencias a «tu gente» y «el pueblo» constituyen su única alusión a un grupo más amplio que las autoridades del Sanedrín.

36. Mi reino. Jesús no responde a la última pregunta, «¿Qué has hecho?», sino a la que se le dirigió en el v. 33, «¿Eres tú "el Rey de los Ju-

díos»?». Pero incluso esta respuesta se formula en términos de un reino, no de un título regio.

no pertenece a este mundo. Los hemistiquios primero y segundo de este versículo presentan una especie de paralelismo escalonado (cf. vol. I, 215), en que el segundo repite una expresión del primero. Sin embargo, Schlier, *Jesus,* 61[1], exagera al comparar este versículo con Jn 1,1, cuya formulación poética es mucho más cuidada.

mis súbditos. Se usa el término *hypēretēs,* del que Juan se ha venido sirviendo para designar a los guardias del templo; posiblemente hay aquí un contraste deliberado con los que fueron a detener a Jesús. En los LXX se usa este mismo término para designar a los ministros y oficiales de un monarca (Prov. 14,35; Is 32,5; Dn 3,46; Sab 6,4). Los comentaristas en su mayor parte entienden que Jesús afirma que en su reino hay súbditos. Algunos creen que hay un paralelo en Mt 26,53: «¿Piensas que no puedo acudir a mi Padre? Él pondría a mi lado ahora mismo más de doce legiones de ángeles»; Bernard opina que en Juan también se alude a los ángeles. Sin embargo, en el cuarto Evangelio se presta escasa atención a los ángeles, y como la hipótesis se refiere a un reino de este mundo, lo lógico sería que también los súbditos pertenecieran a este mundo. Schlier, *Jesus,* 64, identifica a los súbditos como aquellos que oyen la voz de Jesús (v. 37). Nótese, sin embargo, que se menciona a los «súbditos» en la parte correspondiente a una condición irreal de la afirmación de Jesús: si su reino fuese de este mundo, tendría súbditos. No se dice explícitamente que un reino que no es de este mundo tenga también súbditos. Jesús no tendría por súbditos a sus discípulos en el sentido de considerarlos siervos, pues en 15,15 se negó a llamarlos de ese modo. Si puede aplicarse el término «súbdito» dentro del reino de Jesús, habrá de ser mediante una reinterpretación tan a fondo como la que ha sufrido la noción misma de reino.

habrían luchado. Hay cierta ambigüedad en el tiempo imperfecto que aquí se usa; BDF § 360[3] propone la siguiente traducción: «habrían luchado y seguirían luchando». De hecho, Pedro había iniciado la lucha, pero Jesús le mandó envainar la espada (18,10-11).

de caer en manos de los judíos. Jesús ha sido entregado ya a los romanos (palabras de Pilato en el v. 35), pero ignora serenamente la importancia de éstos. El verdadero enemigo son «los judíos».

Pero. La situación es real, por contraste con la condición irreal que precede.

mi reino no es de aquí. La expresión «ser de» (pertenecer a) indica no sólo el origen, sino también la naturaleza de aquello que se discute.

37. *entonces. Oukoun* aparece aquí por única vez en todo el NT; al igual que *oun,* tiene la fuerza de hacer que la conversación vuelva a fijarse en el tema principal después de un paréntesis (BDF § 451[1]): Pilato vuelve sobre su pregunta del v. 33. MTGS 337 afirma: «La interrogativa *oukoun* podría ser el *ipsissimum verbum* de Pilato.» No sabemos qué pueda significar esta afirmación; en todo caso, nos resistimos a admitir que Pilato hablara a Jesús en griego y que sus palabras hayan sido recogidas aquí al pie de la letra.

¿eres tú rey? Pilato no repite «el Rey de los judíos»; quizá ha entendido que este título no es aceptado por Jesús, que se refiere a «los judíos» como enemigos suyos. No es extraño que se repita la pregunta; conforme a la costumbre romana, cuando el acusado no hacía un verdadero esfuerzo por defenderse, se le hacía tres veces la pregunta directa antes de juzgarle culpable (Sherwin-White, *Trial,* 105).

Tú dices que yo soy rey. Es una variante del «tú lo dices» con que Jesús responde a Pilato en los relatos sinópticos; cf. primera nota al v. 34. Lo más frecuente es tomar estas palabras como una respuesta afirmativa (Bultmann, 506[7]): «Sí, has acertado, yo soy rey.» Dodd, *Tradición,* 109[31], indica que el uso rabínico apenas presta apoyo a esta interpretación y juzga válido sólo uno de los ejemplos aducidos por StB. Se recurre a veces a Mt 26,64, donde, en respuesta a la pregunta del sumo sacerdote sobre si es el Mesías, Jesús responde: «*Tú lo has dicho,* pero os digo que veréis...» El paralelo de Mc 14,62 dice: «*Lo soy* y veréis...» La idea de que el «lo soy» de Marcos equivale al «tú lo has dicho» de Mateo se basa en la peligrosa suposición de que ambos evangelistas entendieron del mismo modo la respuesta, pero esto es dudoso a la vista de la adversativa («pero») que hace seguir Mateo, mientras que en Marcos sigue un «y». De acuerdo con la tendencia cristiana a identificar a Jesús como Mesías, es posible que Marcos simplifique una postura mucho más matizada de Jesús, que no aceptaría sin más aquella designación. También en Juan puede tener un tono adversativo la afirmación que sigue, «tú dices que yo soy rey»: la razón de que Jesús haya venido al mundo no es para ser rey, sino para dar testimonio de la verdad. O. Merlier, «Revue des Études Grecques» 46 (1933) 204-9, tiene probablemente razón al interpretar la frase de Juan no como una afirmativa, sino como una respuesta matizada: «Eres tú el que lo dice, no yo»; así también BDF §§ 277[2], 441[3]; MTGS 37; Benoit, *Passion,* 106 («en arameo, igual que en griego, ésta es una respuesta evasiva»). Jesús no niega que sea rey, pero no sería éste el título que espontáneamente elegiría para describir su misión. Acerca de esta actitud ante la realeza, cf. 6,15; también comentario a 12,12-16, en vol. I, 793-94.

No son muy firmes las razones a favor de las sugerencias de que estas palabras deberían leerse en forma de pregunta («¿Dices que...?»; Westcott-Hort, NT griego, marginal) o puntuarse de manera distinta («Tú lo dices. Porque soy rey, yo he nacido...»).

yo haya nacido... haya venido al mundo. Lagrange, 477, niega acertadamente que el primer verbo se refiera al nacimiento de Jesús y el segundo a su ministerio público. Están más bien en paralelismo y ambos se refieren a la misma cosa. Juan no utiliza en ningún otro pasaje el verbo *gennan* («nacer, ser engendrado») aplicado a Jesús (vol. I, 205); en el caso presente se sirve del paralelismo para dejar en claro que el nacimiento de Jesús fue la venida de la verdad divina al mundo.

es para dar testimonio de la verdad. En 9,39 Jesús dijo: «Yo he venido a este mundo para un juicio»; la revelación de la verdad, sin embargo, tiene el valor de un juicio, por lo que no hay nada contradictorio en las afirmaciones de Jesús sobre el motivo de su venida al mundo. En 5,33 (cf. el paralelo de Qumrán en la nota correspondiente) se nos dice que Juan Bautista dio testimonio de la verdad; ahora se aplica a Jesús la misma expresión. Jesús puede dar testimonio de la verdad porque pertenece a lo que es de arriba (8,23) y porque es el único que ha descendido del cielo (3,13); ha visto las cosas que hace el Padre (5,19) y ha escuchado lo que dice el Padre (8,26). Ciertamente, es la verdad hecha carne (14,6), de forma que las palabras y las obras de su ministerio constituyen el testimonio de la verdad. Schlier, *Jesus,* 64, advierte aquí una insinuación de que la muerte de Jesús será el testimonio supremo.

Todo el que está por la verdad oye mi voz. El verbo *akouein,* «oír», rige aquí genitivo y se refiere a una escucha acompañada de conocimiento y aceptación, en contraste con la construcción en que rige acusativo (nota a 8,43; ZGB § 69). En 10,3 se decía que las ovejas oyen o escuchan la voz del pastor. (Es interesante este paralelo por el hecho de que, como veíamos en el vol. I, 709s, el motivo del pastor tiene su trasfondo en el retrato veterotestamentario del rey, y aquí está Jesús respondiendo a una pregunta sobre su condición regia.) Todos los que están por la verdad, en consecuencia, son ovejas que el Padre ha confiado a Jesús; los que no oyen o escuchan, por el contrario, es que no son de Dios (8,47). 1 Jn 3,18-19 nos ofrece una manera práctica de probar quiénes pertenecen a la verdad, concretamente el amor demostrado con obras y no con meras palabras. Es evidente que Jesús emplea aquí un lenguaje dualista y que no se refiere simplemente a una disposición moral (poner la propia vida en armonía con la verdad revelada), sino a la condición de los que han sido llamados por Dios a aceptar a su Hijo. Cf. M. Zerwick, VD 18 (1938) 375. Meeks, 67, ve en el tema de escuchar la voz de Jesús otro eco del motivo del profeta semejante a Moisés: «El Señor os suscitará un profeta como yo...; vosotros le escucharéis» (Dt 18,15).

38. *no encuentro ningún cargo contra este hombre.* Este veredicto de «no culpable» volverá a formularse otras dos veces (19,4.6); en Lucas (23,4.14.22) tenemos también una triple declaración semejante. La primera vez que aparece en los dos evangelios viene inmediatamente a continuación de la pre-

gunta sobre la realeza. Por «cargo» usa Lucas *aition,* mientras que Juan emplea el término afín *aitia* (= el crimen de que se acusa a un detenido).

39. *es costumbre... a un preso.* No hay confirmación extrabíblica de esta costumbre de que dan testimonio los evangelios (sólo Lucas resulta ambiguo, pues 23,17 podría ser una adición de los copistas); se ha debatido calurosamente la veracidad histórica de los evangelios en este punto (cf. Blinzler, *Trial,* 218-21; en contra, Winter, *Trial,* 91-94). ¿A qué tipo de costumbre o práctica se refiere el evangelista? Los sinópticos se refieren a una práctica de Pilato (Mc 15,6; [Lc 23,17]) o del gobernador (Mt 27,15); Juan lo caracteriza como una costumbre judía, y estima que se trata de una costumbre relacionada con la Pascua (de ahí el nombre de *privilegium paschale),* y presumiblemente es lo que quieren dar a entender los sinópticos cuando utilizan la expresión «por la fiesta». (No es imposible que en las restantes fiestas de peregrinación existiera también esta misma costumbre, pero una amnistía encaja mejor en el tema general de la liberación de Egipto que caracteriza a la Pascua.) ¿Se trata, pues, de una amnistía anual peculiar de Palestina y reconocida por todos los gobernadores romanos, o hemos de suponer que se trata de una práctica peculiar de Pilato, cuya finalidad sería mejorar las relaciones con sus súbditos judíos? De los evangelios sacamos la impresión de que la amnistía no se limita a ciertas clases de delitos, ya que Barrabás, que es puesto en libertad, es caracterizado como asesino y revolucionario. R. W. Husband, «American Journal of Theology» 21 (1917) 110-16 ha tratado de fijar en términos plausibles la amplitud de esta amnistía; sugiere a tal efecto que Barrabás no había sido aún declarado culpable, sino que estaba acusado de aquellos crímenes y esperaba ser juzgado. Jesús y Barrabás, en consecuencia, ambos candidatos a la amnistía, se hallaban en el mismo punto del proceso legal. Pero el hecho de que junto con Jesús fueran ejecutados dos bandidos revolucionarios sugiere que ya estaba decidida la suerte de los implicados en la reciente insurrección (Mc 15,7; Lc 23,19). El frenético interés por la puesta en libertad de Barrabás se explicaría mejor si ya estaba condenado a muerte.

C. B. Chavel, JBL 60 (1941) 273-78, y otros han tratado de probar la existencia de una amnistía mediante la referencia de la Mishnah, *Pesahim,* 8,6, en que se habla de la obligación de degollar un cordero pascual por alguien a quien «habían prometido liberar de la cárcel» (en la víspera de la Pascua). Chavel argumenta que aquí se hace referencia a los presos políticos en tiempo de la dominación romana y que los romanos podrían haber tomado esta costumbre de los asmoneos (los reyes sacerdotes de Palestina durante los siglos II y I a. C.). Pero es obvio que este pasaje puede explicarse de otra manera que nada tendría que ver con un *privilegium paschale.* Algunos han visto una analogía en la noticia de Livio *(Historia,* V,13) sobre el *lectisternium,* una celebración religiosa que duraba ocho días, en la que era costumbre dar libertad a unos presos. Mayor analogía puede haber con un episodio ocurrido en

Egipto el año 85 d. C., en que el gobernador liberó a un preso a petición del pueblo (Deissmann, LFAE 269). Muchos, sin embargo, están de acuerdo con H. A. Riggs, JBL 64 (1945) 419-28, en el juicio negativo que formula acerca del valor de los paralelos propuestos. Hay numerosos datos antiguos sobre la concesión de amnistías por crímenes graves, pero no en relación con una fiesta anual.

os ponga en libertad. El «os» se omite en Taciano; en algunos manuscritos aparece en genitivo, no en dativo. Podría no ser original.

«Rey de los Judíos.» Cf. nota al v. 33. Pilato ha comprendido que Jesús no aspira a una realeza política, pues ha encontrado inocente a Jesús. ¿Por qué, pues, *según entiende el evangelista,* persiste Pilato en dar a Jesús este título? Algunos han sugerido que habla en tono sarcástico, pero difícilmente se comprende que trate de herir los sentimientos de nadie si es que procuraba sinceramente la libertad de Jesús. (Aunque el evangelista no esté interesado en trazar un retrato psicológico del prefecto, hemos de suponer que se presenta a Pilato como un individuo que actúa razonablemente.) Otros han pensado que Pilato utiliza este título como una llamada al sentimiento nacionalista de la multitud, a la que interesaban los revolucionarios como Barrabás; Pilato trataría de decir que también Jesús es un héroe. Esta explicación concordaría con Mc 15,9, donde Pilato se dirige a una multitud que ha llegado a su presencia para reclamar la libertad de un preso por insurrección, pero no tanto con el relato de Juan, en el que Pilato ha declarado que Jesús es inocente de todo crimen político y habla no a una multitud, a la que no resultaría difícil convencer, sino a «los judíos», enemigos de Jesús. Es posible que Pilato tenga previsto que no se decidirán por la libertad de Jesús y trate de hacer renunciar implícitamente a «los judíos» a sus expectativas en torno al «rey de los Judíos». Este motivo va ciertamente implícito en 19,15. En cualquier caso, este episodio carga el acento no en los motivos de Pilato, sino en lo que se ven forzados a hacer «los judíos», que terminarán prefiriendo un bandido a un rey.

40. *volvieron a gritar.* El griterío va más de acuerdo con el relato de Marcos/Mateo, en que aparece una multitud, mientras que en Juan se trata de «los judíos» (las autoridades judías), prueba clara de que el evangelista reelaboró la tradición a la luz de la hostilidad de los judíos (la sinagoga) en una época posterior. Algunos manuscritos tardíos dicen «todos ellos gritaron»; quizá se deba a un intento de convertir a los asistentes a la audiencia en una multitud; cf. también 19,6, donde Juan presenta gritando a los sumos sacerdotes y a los guardias del templo. El término *palin* puede significar «de nuevo», lo que en el presente contexto implicaría que ya antes habían gritado. Algunos opinan que Juan resume aquí un relato más extenso en el que aparecía al principio del juicio una multitud vociferante. Blinzler, *Trial,* 212[20], plantea la cuestión de si los gritos equivalían a una verdadera votación verbal.

Barrabás. En Mateo (27,17) es Pilato el primero que menciona a Barrabás, mientras que en los otros tres evangelios son los judíos (las autoridades o la multitud) los que sugieren su nombre en lugar de Jesús. Nada sabemos de *este personaje aparte de la mención evangélica. «Barrabás» no es propiamente* un nombre, sino un patronímico (como Simón *Barjonah*) que aparece también en el Talmud. Se supone que significa «hijo de abba», es decir, «del padre». Pero si aceptamos la variante que aparece en algunos manuscritos, Barrabbas, significaría «hijo de *rabban*», es decir, «de nuestro maestro» (así Jerónimo). Algunos manuscritos de Mateo lo llaman Jesús Barrabás, lectura ya antigua en tiempos de Orígenes. En tal caso, Pilato estaría tratando a dos hombres llamados Jesús. Winter, *Trial,* 99, formula la conjetura de que Pilato no sabía a cuál de los dos Jesús tenía que juzgar, y que lo preguntaba a la multitud. En consecuencia, cuando averiguó que no se trataba de Jesús, dio libertad a Barrabás. En esta conjetura, el *privilegium paschale* se convierte en una explicación errónea propuesta por el evangelista, que habría olvidado los motivos por los que Barrabás fue puesto en libertad. Otros piensan que Barrabás es un personaje ficticio. Riggs, JBL 64 (1945) 417-56, opina que originalmente Jesús Barrabás («Hijo del Padre») era otra forma de designar a Jesús como Mesías y que ambos nombres explican las acusaciones religiosa y política lanzadas contra Jesús. Loisy se cuenta entre los que recurren a la noticia de Filón (*In Flaccum,* VI, 36-39) de que cuando el rey judío Agripa I visitaba Alejandría por la época de la Pascua, la multitud disfrazó de rey a un loco, le tributó honras burlescas y luego lo azotó. El loco se llamaba *Karabas;* Loisy entiende Barrabás como forma del título dado al personaje que hacía aquel papel. Recientemente, Bajsić, *art. cit.,* ha argumentado que Barrabás era un famoso alborotador al que temía Pilato, y que Pilato trataba de utilizar a Jesús para impedir que la amnistía fuera aplicada al peligroso Barrabás.

bandido. Cf. J. J. Twomey, «Scripture» 8 (1956) 115-19, sobre esta observación. *Lēstēs* puede designar a un simple ladrón o salteador de caminos, distinto del ratero *(kleptēs),* que confía más en la astucia que en la violencia. Frecuentemente usa Josefo (por ejemplo, *Guerra,* II,13,2-3, 253-54) el término *lēstēs* para describir a los bandidos revolucionarios o guerrilleros que, por una mezcla de sentimiento en que entraban la codicia y el nacionalismo, mantenían el país en un estado de continua insurrección. K. H. Rengstorf, TWNTE IV, 258, observa: «Se aplica constantemente a los zelotas... que hacían del conflicto armado contra Roma la norma de su vida y estaban preparados a arriesgarlo todo, incluso la vida, para lograr la libertad nacional.» No estamos seguros del significado que para Juan tenía el término, pero la tradición sinóptica caracteriza inequívocamente a Barrabás como un revolucionario. En Mc 15,7 se dice que se hallaba preso por ser uno de los que habían cometido asesinato durante una insurrección; Lc 23,19 lo describe como un individuo que había sido encerrado en prisión a causa de una revuelta en la ciudad y por ase-

sinato. El hecho de que sea el único revolucionario cuyo nombre grita la multitud pidiendo su libertad sugiere que podía tratarse de un cabecilla bien conocido. Mt 27,16 lo califica de *episēmos,* «notorio», término que también utiliza Josefo, *Guerra,* II,21,1, 585, para describir a los jefes de los zelotas. Finalmente, algunos manuscritos secundarios del texto joánico en este versículo dicen *archilēstēs,* «jefe de bandoleros». Si había cometido un asesinato, conforme a la ley israelita no podía ser en modo alguno indultado (Nm 35,31); el hecho de que las autoridades y el pueblo pidan su libertad indicaría que consideraban su acción homicida más como un gesto de patriotismo que como un crimen.

COMENTARIO GENERAL

A lo largo de nuestros comentarios nos hemos visto obligados a reconocer dos aspectos conflictivos en este evangelio; por una parte, conserva un núcleo histórico que merece mayor crédito del que se le ha venido dando durante los últimos años; por otra, el evangelista ha reelaborado a fondo sus materiales tradicionales por razones teológicas y dramáticas. En ningún otro pasaje como en la escena del juicio ante Pilato, que constituye la segunda sección del relato de la pasión, es tan notorio este juego entre la tradición histórica y las exigencias teológicas y dramáticas. Blank y Haenchen han insistido últimamente en el predominio de los motivos teológicos en este pasaje. Boismard, Janssens de Varebeke y otros autores han subrayado la cuidadosa organización dramática de los materiales. Dodd, por su parte, ha destacado la presencia de una tradición histórica. Estudiaremos el mutuo condicionamiento de todos estos factores.

Organización dramática de la escena

El cuidadoso montaje escénico del relato joánico del juicio plantea la cuestión de su historicidad. El relato de Marcos/Mateo es muy sencillo en cuanto al contenido; consta de tres episodios: a) Jesús es conducido ante Pilato, que le interroga acerca de sus pretensiones de ser rey, pero Jesús se niega a responder; b) al reunirse una multitud para reclamar la puesta en libertad de Barrabás, Pilato les ofrece la de Jesús, pero la multitud rechaza esta oferta; c) ante la insistencia de la multitud, Pilato manda que Jesús sea crucificado. Toda la escena se desarro-

lla en un lugar al aire libre; únicamente cuando Jesús ha sido condenado a muerte lo conducen al interior del pretorio, donde es escarnecido. La escena lucana es casi idéntica, si bien se interrumpe por el episodio de la conducción de Jesús ante Herodes (23,6-12); falta también la escena final de las burlas dentro del Pretorio. A lo largo de todas las versiones sinópticas del juicio, Jesús permanece en silencio.

El argumento joánico es mucho más complicado y dramático. Hay dos escenarios, el patio exterior del pretorio, en que se congregan «los judíos», y una estancia interior en que Jesús permanece preso. Pilato va de uno a otro a lo largo de siete episodios cuidadosamente equilibrados. Dentro reina una atmósfera de serenidad y razón, en que la inocencia de Jesús queda patente a los ojos de Pilato; fuera se escuchan gritos frenéticos de odio cuando «los judíos» presionan a Pilato para que declare culpable a Jesús. Las continuas idas y venidas de Pilato entre uno y otro escenario expresan la lucha que se libra en su espíritu, pues su convicción de que Jesús es inocente crece paralelamente a la presión política que le obliga a condenar a Jesús. Numerosos episodios del relato joánico ostentan rasgos propios del gran drama, por ejemplo, el incidente del *ecce homo,* así como la culminación en que «los judíos» se ven forzados a proclamar que aceptan por rey al emperador romano.

Se han propuesto distintos esquemas para dividir la escena. Bultmann, 501, advierte seis episodios que se reparten en dos grupos; el primero de éstos (18,28-19,7) constaría de cuatro episodios, mientras que el segundo (19,8-16) abarcaría dos. Estamos de acuerdo en general con la forma en que deslinda los episodios, pero nos parece que hay siete en vez de seis; dividimos 19,1-7 en dos (cf. página 1.285, *infra*). No encontramos, en cambio, convincente la forma desequilibrada en que agrupa los episodios ni el argumento de que el primer grupo finaliza con el «aquí tenéis al hombre» (19,5) y el segundo con el «aquí tenéis a vuestro rey» (19,14). Más bien, igual que otros investigadores, vemos aquí otro ejemplo del esquema quiástico propio de Juan, que ya hemos observado siete veces anteriormente (vol. I, 549; pp. 1.003 y 1.082, *supra*).

La organización no es perfecta; por ejemplo, algunas de las entradas y salidas de Pilato no están expresamente indicadas, si bien están claramente implícitas (notas a 19,4.9.12). Sin embargo, los episodios se han equilibrado cuidadosamente entre sí, el 1 con el 7, el 2 con el 6 y el 3 con el 5, en cuanto a escenario, contenido e incluso extensión (1 = 7; 2 + 3 = 5 + 6). El único episodio en que Pilato no aparece como

figura destacada es el 4, el central. Es evidente que en esta disposición ha intervenido la mano meticulosa de un excelente planificador; en este caso encontramos justificada la división séptuple que Janssens de Varebeke quiere imponer a las tres secciones del relato de la pasión (cf. p. 1.177, *supra*).

1. *Fuera* (18,28-32) Los judíos piden la condena a muerte	=	7. *Fuera* (19,12-16a) Los judíos consiguen la condena a muerte
2. *Dentro* (18,33-38a) Pilato interroga a Jesús sobre su realeza	=	6. *Dentro* (19,9-11) Pilato habla con Jesús sobre el poder
3. *Fuera* (18,38b-40) Pilato encuentra a Jesús no culpable; es preferido Barrabás	=	5. *Fuera* (19,4-8) Pilato encuentra a Jesús no culpable; «Aquí tenéis al hombre»

4. *Dentro* (19,1-3)
Los soldados injurian a Jesús

Para lograr esta organización, es indudable que el evangelista tuvo que introducir notables cambios en los materiales tradicionales que recibió dentro de la escuela joánica. Por ejemplo, se tomó la libertad de trasladar los escarnios del final a la mitad del juicio. Amplificó algunos episodios mediante el recurso de añadir un diálogo y abrevió los más extensos (cf. notas a 18,40 y 19,8). Haenchen, *Jesus*, 96, juzga poco verosímil la imagen de un Pilato que, a semejanza de un ciudadano privado, entra y sale de su casa. Pero podemos suponer que se simplificó un cuadro más complicado y que se suprimieron diversos intermediarios y mensajeros a fin de que no distrajeran la atención del lector, que se quiere mantener fija en el enfrentamiento entre Pilato y las dos partes contendientes. Sin embargo, tal como ha indicado Sherwin-White (cf. nota a 18,31: «juzgadle»), el gobierno provincial romano solía carecer de ayudas administrativas, por lo que resultaría completamente exacto el cuadro que nos traza Juan de un Pilato que dirige personalmente el interrogatorio.

La cuestión de la historicidad

¿Se llevó a cabo una reelaboración dramática tan a fondo que apenas nos quedan materiales históricos? No es posible dar una respuesta

sencilla a esta pregunta. Pero tampoco hay que fiarse demasiado de las afirmaciones en el sentido de que el cuadro joánico es imposible por motivos psicológicos; por ejemplo, Haenchen, *Historie*, 64, argumenta que un gobernador romano nunca se hubiera rebajado hasta el punto de salir al encuentro de unas autoridades judías que se negaban a entrar en el pretorio. ¿Cómo se puede estar tan seguro? ¿Es que no habría momentos en que Pilato, como tantos otros políticos, tendría que guardarse su orgullo para evitar males mayores? Pero aun dejando aparte estas objeciones carentes de base, todavía quedan otras dificultades bien fundadas en relación con el relato joánico.

Según los sinópticos, parece que el juicio se celebró en público, según la costumbre, pero al mismo tiempo apenas dicen nada sobre el contenido del mismo. Juan ofrece más detalles sobre conversaciones que se desarrollaron en privado, dentro del pretorio (!). Barrett, 443, juzga muy poco probable que el evangelista pudiera obtener datos seguros sobre tales conversaciones. Cuando se planteó el problema, semejante a éste, de la forma en que los cristianos pudieron llegar a enterarse del contenido de los interrogatorios a que fue sometido Jesús por las autoridades judías, dábamos la respuesta de que los seguidores con los que contaba Jesús en el Sanedrín y entre los sacerdotes pudieron enterarse de lo sucedido, pero en relación con el juicio ante Pilato no cabe esta posibilidad. La tesis de que pudo consultarse posteriormente en los archivos romanos un informe escrito es pura ficción. Se puede proponer la teoría de que a los interrogatorios pudieron asistir otras personas, algún intérprete, por ejemplo, pero en el NT no hay prueba alguna de que los cristianos tuvieran acceso al círculo familiar de Pilato. A la dificultad que plantea la forma en que pudo llegar a conocerse el contenido de aquellas conversaciones hay que añadir el problema que supone el notable carácter joánico del diálogo entre Pilato y Jesús. Jesús se expresa en el estilo semipoético de los discursos joánicos. Sus palabras suenan demasiado a lo que sería la apologética general de la Iglesia frente a las sospechas romanas de traición a finales del siglo I (nota a «no pertenece a este mundo», en el v. 36). A propósito del relato joánico del ministerio público veíamos que los debates entre Jesús y «los judíos» reflejaban en parte las disputas posteriores entre la Iglesia y la sinagoga. Ahora las respuestas de Jesús al gobernador romano reflejan las que más tarde darían los cristianos a las autoridades del imperio.

Si estamos en lo cierto al suponer que el diálogo entre Jesús y Pilato no es histórico, ¿qué hemos de pensar de la imagen que Juan nos traza

del romano? Ya hemos mencionado la tendencia cristiana a mejorar el retrato del personaje, que se advierte en todos los relatos evangélicos (cf. pp. 1.166-67, *supra*), pero entre todos ellos es Juan el que más se esfuerza por destacar el deseo que tenía Pilato de actuar con justicia en el caso de Jesús. Si hemos de creer a Josefo y Filón, Juan nos resulta muy candoroso al atribuir a Pilato semejante sensibilidad moral. Sin embargo, puede que Juan y los otros evangelistas tengan razón al exponer que Pilato efectivamente quiso liberar a Jesús. Bajsić, *art. cit.*, sugiere que Pilato hizo aquel esfuerzo no por amor a la justicia, sino porque no quería soltar a Barrabás, un notorio y peligroso revolucionario. Supone Bajsić que Pilato comprendió astutamente que Jesús no era políticamente peligroso y confió en que podría convencer al populacho de que aceptara su puesta en libertad. Esta motivación política, que concuerda con las implicaciones de los datos bíblicos, no resultaría extraña en el receloso déspota que nos describen las fuentes judías. No es posible probar esta teoría, pero al menos nos obliga a tener en cuenta la posibilidad de que Juan haya conservado un recuerdo histórico al que se ha dado una nueva significación.

Muchos de los detalles peculiares de Juan no pueden ser verificados, aunque no dejan de ser plausibles. No es de extrañar que Pilato quisiera interrogar en privado a un preso político potencialmente peligroso mientras las autoridades judías permanecían fuera. Incluso si Pilato colaboró con el Sanedrín o fue el impulsor en el prendimiento de Jesús, aún es posible que no se fiara del todo de los informes que le transmitió el Sanedrín sobre Jesús y quisiera hacer él mismo averiguaciones acerca del personaje. Algunas de las noticias que transmite Juan sobre el pretorio tienen todas las probabilidades de ser exactas (cf. nota a «pavimento de piedra» en 19,13). Reconocemos que el diálogo entre Jesús y Pilato ha sido reelaborado por Juan, pero podría ser exacto el dato de que Jesús respondió a Pilato durante el juicio. Sospechamos que al presentarnos silencioso a Jesús durante el juicio, los sinópticos reflejan la teología del Siervo (nota a 19,9). Algunos han creído ver en 1 Tim 6,13 la confirmación de que Jesús estuvo mas locuaz durante el juicio. Este pasaje, que probablemente contiene los ecos de un primitivo credo bautismal, dice que Jesús «dio testimonio de la misma noble confesión ante Pilato [o "en tiempo de Pilato"]». ¿Se refiere la carta a un testimonio verbal? El contexto no es desfavorable a esta idea, pues se refiere a la noble confesión de Timoteo en presencia de numerosos testigos, al parecer una confesión verbal con ocasión del bautismo o ante un magistrado. Sin embargo, también es posible que la carta

intente decir únicamente que Jesús dio testimonio *muriendo* bajo Poncio Pilato.

Por otra parte, no podemos precipitarnos a considerar el relato joánico del juicio simplemente como una refundición del material sinóptico (Dodd, *Tradición*, 129). Únicamente es posible señalar paralelos sustanciales con los relatos sinópticos en los episodios 3 y 4, y aun en estos aparecen notables divergencias (cf. cuadros de las pp. 1.261-63, 1.283, *infra*). En el episodio 2 únicamente la pregunta «¿Eres tú "el Rey de los Judíos»?» y parte de la respuesta «*Tú dices*...» (18,37) tienen semejanza con lo que tenemos en los sinópticos. Los restantes episodios contienen abundantes materiales peculiares de Juan. Nótese que en algunos de ellos Juan se aproxima mucho a una tradición que se refleja en Lucas (que, en contra de Bultmann, parece haber contado con una fuente independiente para el juicio ante Pilato). Por ejemplo, Juan y Lucas tienen los siguientes elementos comunes: Pilato afirma por tres veces que no encuentra culpa en Jesús, y la secuencia en que aparecen las tres afirmaciones es muy semejante en ambos casos (notas a 18,38; 19,4.6); el escarnio de Jesús tiene lugar a mitad del juicio y no al final; Jesús es entregado a los judíos para que lo crucifiquen y no específicamente a los soldados romanos. Las semejanzas no son tan estrictas en cuanto a las palabras, por lo que no podemos pensar que un evangelista copió del otro, pero cabe suponer que tales detalles llegaron hasta los dos evangelistas por el cauce de unas tradiciones más antiguas. Ello no significa necesariamente que los detalles sean históricos, pero nos previene para que no supongamos precipitadamente que los materiales peculiares de Juan son en su mayor parte invención del evangelista.

Con todo su sentido dramático y teológico, el relato de Juan resulta, en lo concerniente al juicio, el más inteligible de todos los que poseemos. Sólo Juan aclara los motivos de que Jesús fuera conducido ante Pilato en primer lugar y por qué Pilato lo entregó para que fuera crucificado. La cronología de Juan, en que el proceso judicial de Jesús se celebra el 14 de Nisán, es más digna de fe que la de los sinópticos, que lo sitúan en la fiesta de Pascua. Juan expresa con toda claridad que Pilato interroga a Jesús desde el primer momento acerca de una acusación *política* que se ha formulado contra él, acusación que lo convertiría, de ser confirmada, en peligroso para el emperador. La imagen de un Pilato que cede al sutil juego de las fuerzas políticas resulta hasta cierto punto convincente. Sherwin-White, *Roman Society*, 47, después de

revisar cuidadosamente las prácticas del gobierno provincial romano, llega a la conclusión de que los detalles legales y administrativos peculiares de Juan no resultan en modo alguno inverosímiles. Dodd, *Tradición,* 129, argumenta que ningún autor de finales del siglo I y en un ambiente helenístico hubiera sido capaz de inventar un relato tan convincente de un juicio desarrollado en unas circunstancias que desde hacía mucho tiempo ya habían cambiado. Opina que el autor poseía un fino sentido de la situación vigente en Palestina antes de la extinción de la autonomía local judía. Dodd resume así su juicio: «Si bien hay indicios de cierta elaboración por parte del autor, la conclusión más probable es que en sustancia representa una corriente independiente de la tradición, que pudo formarse en un período mucho más cercano a los acontecimientos que la época en que se compuso el cuarto Evangelio; en algunos aspectos parece mejor informado que la tradición subyacente a los sinópticos, cuyo confuso relato aclara.» Personalmente insistiríamos más en los esfuerzos de elaboración del autor joánico, pero en todo caso preferimos la valoración de Dodd a las afirmaciones tajantes de Winter, *Trial,* 89: «A partir de Jn 18,29, el cuarto Evangelio no contiene nada que pueda servirnos para la valoración de los hechos históricos.»

Opinamos que en Juan hay detalles procedentes de una tradición anterior que han sido reelaborados hasta formar un todo unitario en que destacan los rasgos teológicos y dramáticos, pero nos resistimos a intentar la tarea de deslindar exactamente lo que procede de la tradición y lo que representa una reelaboración del evangelista. (El mismo Bultmann, 502-3, que habitualmente escribe con tanta seguridad sobre estos temas, encuentra difícil de analizar esta sección; detecta la fuente joánica del relato de la pasión particularmente en 18,39-19,6 [cf. Smith, 49].) Hay elaboraciones que saltan más o menos a la vista, pero nuestra afirmación de que la fuente de su tradición no es ajena a la misma escuela joánica supone siempre una limitación a la hora de detectar la mano del evangelista. Hemos propuesto (vol. I, 27ss) la tesis de que la tarea de consignar en un evangelio la tradición llevó años y se produjo en el contexto vivo de la predicación y la enseñanza. Las teorías que nos presentan al evangelista haciendo añadidos a un documento escrito que había caído recientemente en sus manos resultan inevitablemente más optimistas a propósito de la capacidad del moderno investigador para distinguir entre el evangelista y la tradición.

El juicio ante la autoridad romana como vehículo de la teología joánica

Juan no consigna ningún relato de un interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín y bajo la presidencia de Caifás. Si bien a lo largo del cuarto Evangelio aparecen dispersos ciertos detalles de aquel proceso, la omisión de que hablamos confiere una orientación peculiar al relato joánico de la pasión. Los procedimientos legales judíos se reducen a una pregunta que Anás hace a Jesús, de forma que el juicio a que es sometido Jesús es realmente el proceso judicial romano. ¿Hay alguna razón para que Juan atribuya tanta importancia al juicio ante las autoridades romanas?

Es posible que la atmósfera secular de este juicio permitiera a Juan utilizarlo de manera más eficaz de lo que le hubieran permitido los procedimientos legales judíos para presentar la realeza de Jesús. Blank, 62, acierta al insistir en que la realeza es el motivo teológico que domina los distintos episodios del juicio. En el episodio 2 se discute la naturaleza de la condición regia de Jesús, una condición que Pilato proclama dos veces (episodios 3 y 7). El episodio 4 describe la entronización burlesca de Jesús como rey, mientras que en el episodio 5 es sacado fuera Jesús y presentado a sus súbditos, que le aclaman al grito de que sea crucificado. Nótese que Juan entrelaza los temas de la realeza y del sufrimiento. La adición del incidente del *ecce homo* hace que la prueba que sufre Jesús durante el juicio destaque más en Juan que en los sinópticos. No hay motivos, por tanto, para suponer que al insistir en el tema de la realeza Juan haya suprimido por completo la imagen del Siervo doliente. Entre los restantes motivos del juicio que podríamos mencionar se incluyen la inocencia de Jesús y su carácter de verdadero juez que lleva a juicio a sus adversarios.

Otros intérpretes ven la clave del alcance teológico que para Juan posee el juicio ante las autoridades romanas en la importancia que se atribuye a Pilato. Algunos citan Sal 2,2 (citado en Hch 4,25-26) como hilo conductor: «Los reyes de la tierra se confabularon y los jefes se reunieron contra el Señor y su Ungido.» Sin embargo, los relatos sinópticos del juicio ante Pilato cumplen este texto lo mismo que Juan. Si Juan trataba realmente de ampliar el panorama del juicio ante Pilato a la luz de esta cita, sería lógico que lo citara explícita o implícitamente. También se ha sugerido que el evangelista quería dar mayor importancia al juicio ante la autoridad romana porque le convenía presentar a

Jesús directamente enfrentado con Roma. Durante el ministerio Jesús había tenido que sufrir la oposición de «los judíos»; ahora se encuentra frente a la encarnación del poder del mundo. Es posible ver aquí un duelo entre lo religioso y lo secular, en el que lo secular cuenta con la fuerza bruta frente a lo religioso, pero en que lo religioso vence con la fuerza de la virtud. Pero si nos fijamos más atentamente, el tema de la fuerza y el poder sale a relucir únicamente en el episodio 6 (19,10-11) y hasta cierto punto quizá también en el episodio 2; el choque entre lo religioso y lo secular, por tanto, no puede considerarse como un motivo dominante. La variante de esta tesis, en que Pilato aparece como personificación de una Roma hostil al cristianismo, va mejor con el Apocalipsis que con el cuarto Evangelio. Cierto que en Juan una cohorte romana forma parte del grupo que arresta a Jesús, y que unos soldados romanos escarnecen a Jesús durante el juicio, pero Pilato aparece como favorable a Jesús. La nota dominante es también aquí la malevolencia de «los judíos», y al final Jesús es entregado a los judíos para ser crucificado.

En otra interpretación del papel jugado por Pilato, éste se convierte en representante del Estado al que se pide que decida entre el mundo y la verdad. Juan se sirve de Pilato para demostrar que el Estado no puede permanecer neutral con respecto a la verdad, pues esa neutralidad forzaría al Estado a contemporizar incluso en las más elementales cuestiones de justicia y a actuar en definitiva contra sus propios intereses. Al no tomar una decisión contra el mundo, el Estado termina por someterse al mundo. Esta interpretación ha gozado de favor entre los autores alemanes (Schlier, Bultmann); refleja comprensiblemente la angustia teológica creada en torno a la función del Estado a causa de la experiencia nazi. Pero Von Campenhausen, Haenchen y otros se preguntan con razón si no se tratará en este caso de una reinterpretación de Juan a la luz de un moderno problema teológico más que de una investigación acerca de los puntos de vista de su autor. Ciertamente, la lucha entre Jesús y «los judíos» es un combate entre la verdad encarnada y el mundo, pero la abstracción «el Estado» es una idea moderna.

Juan ha descrito a «los judíos», en una visión dualista, como opuestos a Jesús y negándose cerradamente a creer en él, pero al mismo tiempo nos muestra otros ejemplos y otras reacciones ante Jesús en que los hombres ni se niegan a creer ni aceptan plenamente todo lo que Jesús significa (pp. 1.654-55). Nicodemo, la samaritana, el hombre curado junto al estanque de Betesda se nos vienen a la memoria. Noso-

tros preferimos considerar al Pilato joánico no como una personificación del Estado, sino como un representante, entre otros, de esa reacción ante Jesús que no es ni la fe ni el rechazo. Pilato es un caso típico no del Estado que pretende ser neutral, sino de tantos hombres honrados y bien dispuestos que tratan de adoptar una postura intermedia en un conflicto total. Al estudiar el relato de la samaritana (vol. I, 421ss) veíamos con qué arte describe Juan a una persona que, a pesar de sus esfuerzos por eludir una decisión, terminará por creer en Jesús. La historia de Pilato es la otra cara de la moneda, pues ilustra el caso del que finalmente se queda sin tomar una decisión y desemboca en la tragedia. Jesús disipa en pocas palabras los temores de Pilato sobre un peligro político (18,36), pero Jesús no se detiene ahí, sino que reta a Pilato a que reconozca la verdad (18,37). Pilato no aceptará el reto de decidir a favor de Jesús y en contra de «los judíos»; cree poder persuadir a los judíos de que acepten una solución que le servirá para librarse de la necesidad de decidirse a favor de Jesús. Primero les propone Pilato la elección entre dos presos, Jesús y Barrabás (18,39-40). Cuando falla este recurso, ofrece entregar a Jesús a «los judíos» bajo una condición que cree inaceptable para éstos. Si quieren que Jesús sea crucificado, les obligará a pedirlo en tales condiciones que se vean obligados a renegar de sus esperanzas mesiánicas y a proclamar que el emperador es su único rey (19,14-15). Pero «los judíos» no vacilarán ni siquiera ante esta blasfemia, pues saben que es una lucha a muerte y que si no muere Jesús, el mundo será conquistado por la verdad. De este modo, Pilato, el hombre que quiso ser neutral, se ve frustrado por la violencia de los participantes. No escuchó la verdad ni se decidió en su favor, por lo que, junto con todos los que elijan imitarle, terminará inevitablemente por ponerse al servicio del mundo. A nuestro entender, ésta es la idea joánica profunda de Pilato. Si la dramatización de esta idea exigió habilidad y esfuerzo por parte del evangelista, hemos de admitir que los resultados son dignos de su concepción: serán muchos los que podrán ver reflejada en Pilato su propia historia de indecisiones y contemporización.

Había, pues, razones teológicas para que Juan destacara el juicio ante la autoridad romana, pero no hemos de suponer ingenuamente que las razones teológicas explican todas las facetas de este proceso. No queda fuera de lo posible que Juan destacara el juicio ante la autoridad romana también por el hecho de que su tradición conservó un recuerdo histórico correcto de que aquel juicio había sido el más

importante de los procedimientos legales seguidos contra Jesús e incluso el único verdadero juicio. Es posible que Pilato jugara un papel realmente decisivo en la pasión de Jesús (cf. pp. 1.171-72, *supra*). Los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos, que posiblemente contienen una tradición antigua, *subrayan* proporcionalmente la responsabilidad de los romanos (Hch 2,23: «muerto a manos de hombres inicuos»; 3,13: «en presencia de Pilato»; 13,28: «pidieron a Pilato que lo matara»). Terminamos, por tanto, con la misma nota con que empezábamos: la delicada mezcla joánica de historia y teología.

COMENTARIO ESPECIAL

Primer episodio: las autoridades judías piden a Pilato que condene a Jesús (18,28-32)

Compararemos primero este episodio con el relato sinóptico. La iniciación del juicio ante la autoridad romana en Marcos es de carácter compuesto (15,2-5), a partir de las dos fuentes (cf. p. 1.158, *supra*). De la fuente B de Marcos procede 15,2, que analizaremos en relación con el segundo episodio de Juan. De la fuente A de Marcos, o primitivo relato seguido, procede 15,3-5: los sumos sacerdotes acusaban a Jesús de muchas cosas; Pilato se sorprendió ante el gran número de acusaciones e interrogó a Jesús acerca de ellas; Jesús permaneció en silencio. La secuencia resulta dura en Marcos, ya que los vv. 3-5 constituirían un comienzo mejor que el v. 2. Lucas es sólo en parte paralelo a Marcos A. En 23,2, que reflejaría posiblemente una fuente independiente, Lucas dice que los miembros del Sanedrín enumeraron tres acusaciones contra Jesús: inducir a error al pueblo, prohibir el pago de tributos al emperador y pretender que era el Mesías-Rey. Lucas no dice que Pilato interrogara a Jesús acerca de las tres acusaciones ni que Jesús permaneciera en silencio. El presente episodio de Juan se refiere a la acusación formulada por «los judíos» contra Jesús; el silencio de Jesús es mencionado, en otro contexto, dentro del sexto episodio (19,9). Resulta difícil pensar que Juan haya tomado el material de la fuente A de Marcos y lo haya reelaborado por completo; las diferencias destacan más que las semejanzas. Por otro lado, parte del material que sólo aparece en Juan es de mayor importancia, por ejemplo la explicación de que los tribunales judíos no estaban facultados para ejecutar sentencias

capitales. Si esta noticia es correcta (nota a 18,31), está claro que Juan se apoya en una tradición histórica independiente de Marcos y sus fuentes.

En las notas hemos discutido detalladamente los problemas históricos. Aquí nos limitaremos a la secuencia lógica del relato *tal como lo presenta el evangelista* y a las implicaciones teológicas que saca de lo que describe.

La escena se inicia al romper el día, indicación cronológica común a las tradiciones evangélicas en relación con el juicio ante la autoridad romana. Pero algunos exegetas, como Bultmann y Blank, encuentran una resonancia teológica en el caso de Juan: la noche del mal mencionada en 13,30 está pasando y amanece el día en que la luz del mundo va a derrotar a las tinieblas (1,5). Lo cierto es que Juan no menciona la luz en este punto y tampoco hay indicios claros de que trate de poner en juego este simbolismo, pero no desentonaría en la teología joánica.

Se describe con sutil ironía el primer encuentro entre Pilato y «los judíos». Después de decidir cínicamente la muerte de Jesús, porque era mejor que muriera un hombre en vez de que pereciera toda la nación (11,50), las autoridades judías se muestran escrupulosamente correctas en la observancia de la pureza ritual. No dudan en servirse de los gentiles para destruir a su enemigo, pero se niegan a entrar en la casa de un pagano. Quizá haya otro rasgo implícito de ironía: temen que la impureza ritual les impida comer el cordero pascual, pero no saben que entregan al mismo tiempo a la muerte al verdadero Cordero de Dios (1,29), con lo que están haciendo posible la verdadera Pascua.

La primera observación de Pilato plantea un problema en cuanto a la lógica del relato joánico. Si para el prendimiento de Jesús han sido enviadas tropas romanas, lo cual significa que Pilato estaba colaborando con Caifás, ¿a qué viene la pregunta de Pilato sobre la acusación que presentan los judíos contra Jesús? La pregunta, sin embargo, es comprensible como parte del procedimiento provincial de la administración de justicia a través de la *cognitio* personal por parte del gobernador romano (cf. Sherwin-White, *Roman Society,* 17). Acusaciones y penas se formulaban libremente, pero era preciso hacer una denuncia formal ante el titular del *imperium,* de forma que éste investigara y llegara a un conocimiento personal del asunto *(cognitio).* Pilato pudo colaborar con el Sanedrín para poner bajo arresto temporal a un posible alborotador con ocasión de unas fiestas peligrosas, y hasta pudo ser el verdadero impulsor del prendimiento de un hombre al que se supo-

nía un revolucionario, con intención de que fuera el Sanedrín el que investigara si convenía someterle a juicio. Pero ahora las autoridades del Sanedrín se presentan con el prisionero y solicitan un juicio formal. Pilato tenía que seguir el procedimiento oficial. Es posible que fuera preceptivo redactar un acta del juicio, y Pilato no desearía dar a sus enemigos la prueba de que se habían cometido irregularidades jurídicas. Vista de este modo, la pregunta de Pilato es la formalidad legal del caso: desea saber los resultados de la audiencia preliminar celebrada contra Jesús.

Aun cuando Haenchen, *Historie,* 65, opina que la respuesta de las autoridades judías no debe interpretarse psicológicamente, nosotros vemos aquí un cierto tono de insolencia, que por otra parte no resulta extraña en el Sanedrín si esta institución había actuado bajo las órdenes de Pilato, por lo que las autoridades judías se sentirían seguras de que Pilato terminaría por aceptar su decisión. Pero Pilato responde a la insolencia exigiendo que se siga el procedimiento legal. Si les había ordenado o permitido llevar a cabo una investigación previa, no había renunciado a sus derechos como juez. Las autoridades judías estaban capacitadas para juzgar a Jesús por supuestos delitos religiosos y conforme a sus propias leyes, y Pilato les invita a que lo hagan. Únicamente como respuesta a su desplante «los judíos» hacen saber a Pilato que acusan a Jesús de un delito capital de carácter civil, lo que implica que es cierto lo que Pilato había sospechado: Jesús es un revolucionario con aspiraciones monárquicas. Los rumores que habían llegado hasta Pilato y que le impulsaron a enviar tropas romanas a prender a Jesús resultaban ahora ciertos: Jesús pretende ser «el Rey de los Judíos». Hemos propuesto una reconstrucción que parece dar sentido al relato joánico, una reconstrucción en que Pilato adopta la postura propia de un juez semejante a la que se describe en Hch 18,14-15; 23,28-29 a propósito de unos funcionarios romanos. Naturalmente, no podemos estar seguros de que esta reconstrucción interprete fielmente las intenciones del evangelista. Como en otros relatos joánicos (vol. I, 325), nos vemos obligados a hacer conjeturas y a leer entre líneas para completar la secuencia. A la larga, sin embargo, una reconstrucción como ésta parece menos inverosímil que la suposición de que en su escena del juicio, tan cuidadosamente organizada, el evangelista comete ingenuos errores, por ejemplo, el de pensar que Pilato ignoraría que los tribunales judíos no estaban autorizados para ejecutar sentencias capitales y que fue necesario que sus súbditos se lo recordaran.

La respuesta de los judíos, «no estamos autorizados para dar muerte a nadie», obedece a diversos fines teológicos. Juan no ha descrito ninguna intervención del Sanedrín durante la noche anterior, por lo que no ha habido ocasión de decirnos que aún sigue en pie la decisión tomada en 11,53 («desde aquel día estuvieron decididos a matarlo»). Pero se advierte claramente que así es: los enemigos de Jesús no sólo se han vuelto de espaldas a la luz, sino que además han decidido apagarla. La ironía está en que a través de la muerte se manifestará la victoria de la luz. Por otra parte, los enemigos de Jesús han decidido que éste muera de forma peculiarmente romana, a saber, en una cruz, ya que a sus ojos esa muerte lo convertirá en un hombre maldito. Pero ignoran que Jesús es dueño de su vida y de su muerte (10,17-18) y que, si ha de morir en una cruz, ésa es precisamente la muerte que él mismo había predicho y elegido (12,32-33). Su elevación sobre la cruz no será una desgracia, sino un paso adelante en su vuelta al Padre. «Los judíos» tratan de dar la muerte de cruz a Jesús para impedir que los hombres crean en él (11,48), pero, irónicamente, lo único que conseguirán será exaltarle de modo que todos se sientan arrastrados hacia él.

Segundo episodio: Pilato interroga a Jesús acerca de su condición regia (18,33-38a)

Veíamos cómo el primer episodio presenta un vago parecido con los materiales de Mc 15,3-5 procedentes de la fuente A o relato primitivo de la pasión. Los materiales del segundo episodio se centran en torno a la pregunta de Pilato, «¿eres tú el Rey de los judíos?», que aparece en Mc 15,2, procedente de la fuente B (también en Lc 23,3). Bultmann, que presta poca confianza a los materiales de la fuente B de Marcos, lo considera como una adición que expresa el punto de vista cristiano de que Jesús fue ejecutado a causa de sus pretensiones mesiánicas (HST 272). Sin embargo, Lohse, *History,* 89, indica con razón que «el rey de los judíos» no es una formulación mesiánica cristiana. No la encontramos en la predicación primitiva; nosotros sugeríamos en la nota que tiene una connotación nacionalista y política, por lo que muy bien pudo formar parte de la acusación presentada en el juicio histórico. Sin embargo, a pesar de que consideramos histórica la pregunta básica recogida en los cuatro evangelios, reconocemos que la amplificación de la pregunta que hallamos en el segundo episodio es en gran

parte obra del autor joánico o de sus predecesores (cf. p. 1.249, *supra*).

Si contra Jesús se presentó más de una acusación política (Mc 15,3; Lc 23,2), sólo una se consigna que atrajera la atención de Pilato, la de que Jesús pretendía ser «el rey de los judíos». Únicamente Juan se toma el trabajo de responder a esta acusación y explicar que la realeza de Jesús no era de carácter político. Entre los vv. 33 y 37a (los dos versículos que tienen paralelos en los sinópticos) hay un bloque de materiales peculiares de Juan (vv. 34-36) que Benoit, *Passion,* 147, caracteriza como «exposición teológica en que Juan pone en labios de Pilato unas palabras que éste nunca hubiera pronunciado tal como ahora aparecen redactadas y que, por encima de todo, hace decir a Jesús cosas que Pilato nunca hubiera comprendido». Estamos de acuerdo en que este diálogo refleja la apología de la Iglesia ante el imperio por los años setenta y ochenta, pero no podemos excluir la posibilidad de que contengan un vago recuerdo histórico, concretamente que Pilato prestó atención a la idea de que Jesús podía ser un revolucionario iluso y que uno de los signos negativos fuera el hecho de que sus seguidores no presentaron resistencia armada cuando fue detenido (v. 36; descontamos el hecho de que Pedro hiriera a un criado, que difícilmente podría interpretarse como una revuelta).

En cualquier caso, Juan nos ofrece una espléndida exposición sobre la realeza de Jesús, tanto más interesante cuanto que Juan no se ha ocupado explícitamente del tema del reino de Dios, que tanta importancia adquiere en los sinópticos (vol. I, 140). El Jesús joánico empieza por distinguir entre «rey» en sentido político, como lo entenderían los romanos, y «rey» en sentido judío, con implicaciones religiosas (v. 34). Nótese que el acusado hace preguntas como si él fuera el juez, y que desde las primeras palabras de Jesús es el prefecto el que se ve sometido a juicio. Pilato es un hombre que se encuentra ante la luz y que ha de elegir entre ésta y las tinieblas (3,19-21). Pilato responde que se limita a repetir lo que otros le han dicho, y con rudeza romana pregunta directamente a Jesús qué es lo que ha hecho. (La pregunta «qué mal has hecho» aparecerá en labios de Pilato en un momento posterior del juicio, según Mc 15,14; Lc 23,22.) De este modo sabrá Pilato si el «rey» constituye una amenaza a la hegemonía de Roma.

La respuesta de Jesús se formula en expresiones solemnes y poéticas. En los cinco hemistiquios del v. 36, la afirmación rotunda del primero se repite en el último, al paso que los intermedios, 2-4, ofrecen

una explicación. No habla Jesús de sí mismo, sino de su reino. Advertimos que, para Juan, se trata del reino *de Jesús*, mientras que los sinópticos hablan generalmente del reino *de Dios* (también Jn 3,3). Pero no hay aquí una diferencia significativa, pues en el pensamiento joánico todo lo que pertenece a Jesús pertenece también a Dios y a la inversa (17,10). No niega Jesús que su reino o su realeza tengan algo que ver con este mundo, pues el mundo será vencido por los que creen en él (1 Jn 5,4). Lo que niega es que su reino pertenezca a este mundo, pues es un reino que, como el mismo Jesús, procede de arriba. Pertenece al ámbito del Espíritu, no al de la carne. Blank, 69, subraya la rotundidad con que Jesús proclama aquí su reino; ante la perspectiva de la muerte no caben malentendidos. (Sin embargo, apenas cabe comparar la situación que presenta Juan con la que nos describe Marcos, que mantiene echado el velo del secreto mesiánico a lo largo de los juicios ante la autoridad judía y romana; también el Jesús joánico ha sido más explícito en sus proclamaciones durante el ministerio.)

Pilato no parece captar el alcance de las observaciones de Jesús; ha escuchado la palabra «reino» y para él se trata únicamente de una entidad política, por lo que presiona para obtener una confesión (v. 37). Jesús no se negará categóricamente a ser reconocido como rey (cf. nota), pero al mismo tiempo indica que prefiere describir su misión en términos de testimonio a favor de la verdad. Juan no ha retratado a Jesús como un predicador del reino, sino como un ser capaz de revelar, de decir y mostrar la verdad acerca de Dios. Jesús no tiene verdaderos súbditos, como ocurriría si su reino fuera de este mundo, al igual que los demás reinos. Lo que tiene son discípulos que escuchan su voz porque ven en ella la verdad. Sólo los que están a favor de la verdad pueden entender en qué sentido Jesús es rey. La verdadera causa de que haya sido entregado a Pilato es precisamente el haber nacido para dar testimonio de la verdad: «El mundo... me odia porque doy testimonio contra él» (7,7).

Las palabras de Jesús tranquilizan hasta cierto punto a Pilato: la realeza de Jesús no supone un peligro para los genuinos intereses políticos de Roma. Pero al mismo tiempo hacen que se sienta incómodo, pues Jesús ha desafiado implícitamente a Pilato a que reconozca la verdad. Todo el que está a favor de la verdad escucha a Jesús: ¿pertenece Pilato al ámbito de la verdad? A partir de este momento, lo que en el juicio se debate no es si Jesús ha de ser condenado o absuelto; Pilato lo admite así al declarar inmediatamente que Jesús no es culpable (v.

38b). El tema de este juicio es ya si Pilato responderá o no a la verdad. Tenemos un indicio de la actitud que adoptará Pilato en su réplica: «¿La verdad? ¿Qué es eso?» Esta pregunta ha sido interpretada de muy diversos modos, por ejemplo, como una expresión de mundano escepticismo o incluso de ponderación filosófica. Pero no es muy probable que Juan haya querido describirnos como un filósofo a un político venal. A nivel de la progresión del juicio, es posible que el evangelista haya querido expresar con esta pregunta la incapacidad de Pilato para comprender o quizá la impaciencia del político ante la jerga teológica de los judíos. Pero a nivel teológico, el evangelista se sirve de la pregunta para indicar que Pilato está volviendo la espalda a la verdad. No acepta las acusaciones de «los judíos», pero tampoco quiere atender a la voz de Jesús. No reconoce la verdad.

Tercer episodio: Pilato trata de dejar libre a Jesús; los judíos prefieren a Barrabás (18,38b-40)

En este episodio es necesario hacer una comparación detallada entre Juan y los sinópticos; véase el cuadro adjunto. El relato de Marcos está tomado de la fuente B. No es seguro que Lucas utilice una tradición independiente, ya que las diferencias con respecto a Marcos pueden ser resultado de la labor redaccional.

CUADRO COMPARATIVO DEL INCIDENTE DE BARRABÁS

(Mc 15,6-11; Mt 27,15-21; Lc 23,18-19; Jn 18,38a-40)

a) *Secuencia*

Marcos, Mateo, Juan: inmediatamente después de la pregunta sobre si Jesús es «el rey de los judíos».
Lucas: Después de que Pilato ha enviado a Jesús a Herodes y éste lo ha devuelto a Pilato.

b) *Grupo al que se dirige Pilato*

Marcos, Mateo: Una multitud que llega para reclamar la libertad de un preso (Mt 27,20: «multitudes»). Entre la multitud están los sumos sacerdotes (y los ancianos, Mt).

Lucas: Los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo * (cf. Hch 3,13, donde Pedro dice *al pueblo* que *ellos* negaron a Jesús en presencia de Pilato).
Juan: «Los judíos», es decir, las autoridades hostiles.

c) El privilegio pascual

Marcos, Mateo: descrito por el evangelista como una práctica o costumbre del gobernador.
Lucas: descrito por el evangelista como una obligación del gobernador, pero 23,17 falta en muchos manuscritos y probablemente no es auténtico.
Juan: Descrito por Pilato como una costumbre judía.

d) *La iniciativa*

Marcos: La multitud pide a Pilato que ponga en libertad a un preso.
Mateo: La multitud se presenta a la espera de la puesta en libertad de un preso, pero no se formula ninguna petición explícita, de manera que Pilato se adelanta a mencionar la liberación de un preso, y pregunta si la multitud prefiere a Jesús o a Barrabás.
Lucas: Los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo piden la puesta en libertad de Barrabás.
Juan: Pilato recuerda a los judíos su costumbre de que se ponga en libertad a un preso.

e) Pregunta de Pilato

Marcos, Juan: «¿Queréis [Marcos: *thelein;* Juan: *boulein*] que os suelte al "rey de los judíos"?»
Mateo: «¿Queréis que os suelte a (Jesús) Barrabás o a Jesús llamado Mesías?»
Lucas: nada.

f) *Respuesta*

Marcos, Mateo: los sumos sacerdotes (y ancianos) inducen a la(s) multitud(es) a pedir la libertad de Barrabás (y la muerte de Jesús; Mt).
Lucas: Los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo gritan a la vez *(anakrazein):* «¡Fuera ése! ¡Suéltanos a Barrabás!»
Juan: «los judíos» gritan *(kraugazein):* «Queremos a Barrabás, no a ése.»

* Este versículo es el único caso dentro del relato de la pasión según Lucas en que el evangelista presenta al «pueblo» como hostil a Jesús. En otros pasajes Lucas pone en contraste a «[todo] el pueblo», favorable a Jesús, con las autoridades, que le odian (Lc 19,47-20,1; 20,6.19.26.45; 21,38; 23,27.35.48; 24,19-20). G. Rau, ZNW 56 (1965) 41-51, defiende la tesis de Winter, en el sentido de que en 23,13 ha de leerse «los jefes del pueblo». En cualquier caso, Lucas conoce una multitud hostil a Jesús (22,47; 23,4).

g) Incidentes posteriores

Marcos: Pilato pregunta qué ha de hacer con «el rey de los judíos», y la multitud grita que lo crucifique. Barrabás es puesto en libertad, mientras Jesús es sentenciado.

Mateo: El gobernador pregunta de nuevo: «¿A cuál de los dos queréis que os suelte?» Ellos dicen: «A Barrabás.» Lo demás, como en Marcos.

Lucas: Pilato les habla de nuevo, deseoso de poner en libertad a Jesús, pero ellos gritan que lo crucifique. Barrabás es puesto en libertad mientras Jesús es sentenciado.

Juan: Diferente secuencia. No se vuelve a mencionar a Barrabás.

Mateo se aproxima a Marcos, pero con un porcentaje de diferencias mayor de lo habitual. Si comparamos a Juan con los sinópticos, vemos cómo Juan concuerda con Lucas (23,14) en la declaración de «no culpable» que encabeza el episodio, pero no vuelve a coincidir con él, sino en b) y en f). En los puntos en que Mateo difiere de Marcos, Juan concuerda con Mateo sólo en d), y aun esta semejanza es sólo parcial. Juan concuerda con Marcos en a) y especialmente en e). El relato joánico del episodio es el más breve. Si tenemos en cuenta que esta brevedad hace resaltar el efecto dramático (cf. *infra*), podemos pensar que Juan abrevió un relato anterior, que se aproximaría más al actual relato de Marcos.

El episodio de Barrabás aparece en la fuente B de Marcos, por lo que no nos sorprende que Bultmann (HST 272) lo considere legendario. Sin embargo, teniendo en cuenta que el relato de Juan y quizá también el de Lucas pueden tener su origen en una tradición independiente de la que sigue Marcos, hemos de proceder con cautela. Hay motivos fundados para mantener las dudas acerca del *privilegium paschale* (nota al v. 39), por lo que se puede poner en tela de juicio que realmente se produjera una elección entre Jesús y Barrabás. Pero opinamos que los datos indican al menos la historicidad de la puesta en libertad de un guerrillero llamado Barrabás, coincidiendo con la condena a muerte de Jesús. De otro modo resultaría difícil explicar que se inventara este episodio y que fuera luego recogido independientemente por las distintas tradiciones preevangélicas.

Ya hemos mencionado la tesis de Bajsić: una vez que Pilato hubo descubierto que Jesús era un personaje políticamente innocuo, procuró hasta el final del juicio que el pueblo eligiera a Jesús en lugar de Barrabás, ya que sabía que éste era un peligroso revolucionario. Si es cierta esta teoría (que obviamente depende de la historicidad del *pri-*

vilegium paschale), resulta que el relato de Juan no se aproxima tanto a la realidad de los hechos como el de Marcos. La descripción que nos hacen Marcos/Mateo de una multitud que se acerca a reclamar la puesta en libertad de un preso encaja bien en esta teoría. También para Pilato hubiera sido más fácil canalizar las preferencias de una multitud que las del grupo hostil de las autoridades judías que figuran en el relato de Juan. Para la tesis de Bajsić es de vital importancia que la decisión de poner en libertad a Barrabás no se produjera hasta el final del juicio (así, los tres sinópticos). En consecuencia, mediante el recurso de omitir cualquier mención de Barrabás a partir de 18,40 (cf. nota a «tomó», en 19,1), Juan habría oscurecido los motivos de Pilato para persistir en sus esfuerzos a favor de Jesús.

Si bien el relato de Juan deja algo que desear en cuanto a una presentación más completa, su misma brevedad resulta más dramática. «Los judíos» han presentado a Jesús ante Pilato como un revolucionario, un aspirante a rey, pero sale a relucir la falsedad. Pilato encuentra inocente a Jesús, pero «los judíos» prefieren la puesta en libertad de un verdadero revolucionario. Juan expresa la ironía de la situación con una cáustica observación: «Barrabás era un bandido.» (Parece que Juan evoca implícitamente el contraste que aparecía en 10,1-10 entre el buen pastor cuya voz oyen las ovejas [nótese el final de 18,37] y el ladrón que entra subrepticiamente en el redil.)

Al mismo tiempo advertimos la inutilidad de los esfuerzos de Pilato por eludir una decisión entre la verdad y el mundo. El mundo, representado por «los judíos», no quiere esta vez compromisos. Irónicamente, al ser incapaz de hacer justicia a Jesús y de dejarle ir libre después de declarar su inocencia, Pilato se ve forzado a hacer una parodia de la justicia al soltar a quien es verdaderamente culpable. Al no proteger los intereses de Jesús, Pilato se ve empujado a actuar en contra de sus propios intereses. Pilato no aceptó el reto a escuchar la voz de Jesús (v. 37; cf. nota correspondiente). Ahora tendrá que escuchar la voz de «los judíos» que le exigen la puesta en libertad de un bandido. Debilitado por su incapacidad para tomar una decisión, Pilato ya no puede ordenar la puesta en libertad de Jesús, sino que ha de regatear para conseguirla.

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la que se recoge al final del apartado 64.]

64. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

SEGUNDA SECCIÓN (EPISODIOS 4-7; 19,1-16a)

El juicio de Jesús ante Pilato

(Continuación)

CUARTO EPISODIO

19. [1] Tomó entonces Pilato a Jesús y lo hizo azotar. [2] Los soldados tejieron una corona de espinas y se la pusieron en la cabeza y lo vistieron con un manto color púrpura. [3] Una y otra vez se acercaban a él y le decían: «¡Salud, "Rey de los judíos"!» Y le daban bofetadas.

QUINTO EPISODIO

[4] Pilato salió otra vez afuera y les dijo: «Mirad, os lo saco fuera para que sepáis que no encuentro ningún cargo [contra él].» [5] Salió Jesús llevando la corona de espinas y el manto color púrpura. Pilato les dijo: «Aquí tenéis al hombre.» [6] Al verlo, los sumos sacerdotes y los guardias del templo gritaron: «¡Crucifícalo, crucifícalo!» Pilato les dijo: «Lleváoslo vosotros y crucificadlo; yo no encuentro ningún cargo contra él.» [7] Los judíos replicaron: «Nosotros tenemos nuestra Ley y según esa Ley debe morir, porque pretendía ser Hijo de Dios.» [8] Cuando Pilato oyó estas palabras se asustó más.

SEXTO EPISODIO

[9] Entrando otra vez en el pretorio, preguntó a Jesús: «¿De dónde vienes tú?» Pero Jesús no le dio respuesta. [10] Insistió Pilato: «¿Te nie-

gas a hablarme a mí? ¿No sabes que tengo autoridad para soltarte y
autoridad para crucificarte?» 11 Jesús le contestó:

«No tendrías ninguna autoridad sobre mí
si no te hubiera sido dada de lo alto.
Por eso, el que me ha entregado a ti
tiene mayor culpa.»

SÉPTIMO EPISODIO

12 Después de esto Pilato se esforzaba por soltarlo, pero los judíos
gritaron: «Si sueltas a ése, no eres amigo del César: todo el que pre-
tende ser rey se declara contra el César.» 13 Al oír lo que decían, Pilato
sacó fuera a Jesús y se sentó en el tribunal, en el sitio que llamaban «El
Enlosado» (en hebreo, *Gabbatha*). (14 Era el Día de la Preparación
para la Pascua, hacia mediodía.) Dijo entonces a los judíos: «Aquí
tenéis a vuestro rey.» 15 Ellos gritaban: «¡Fuera, fuera! ¡Crucifícalo!»
Pilato exclamó: «¡Cómo! ¿Voy a crucificar a vuestro rey?» Contestaron
los sumos sacerdotes: «No tenemos más rey que el César.» 16a Enton-
ces, al fin, Pilato les entregó a Jesús para que lo crucificaran.

4: *dijo;* 5: *dijo;* 6: *dijo;* 10: *insistió;* 14: *dijo;* 15: *exclamó.* En presente histórico.

NOTAS

19,1. *Tomó.* No se ha mencionado la puesta en libertad de Barrabás (que en los relatos sinópticos no queda libre hasta después de que es sentenciado Jesús), pero algunos interpretan este verbo en el sentido de que Pilato retuvo a Jesús al mismo tiempo que dejaba suelto a Barrabás (A. Mahoney, CBQ 28 [1966] 297[26]).

entonces. No es exactamente una notación temporal, sino una manera de marcar el contraste con el episodio anterior (BDF § 459[2]).

lo hizo azotar. El texto griego dice literalmente que Pilato azotó a Jesús, pero en el v. 2 se advierte claramente que materialmente lo hicieron otros por orden suya. Cf. un uso semejante en 19,19. Mc 15,15 y Mt 27,26 usan el verbo latinizado *flagelloun* («flagelar»), mientras que Juan utiliza *mastigoun.* (Según Lc 23,16.22, Pilato ofreció a los judíos escarmentar [*paideuein*] a

Jesús.) La elección de las palabras en este pasaje de Juan y en el v. 3 («dar bofetadas») quizá refleje la fraseología de Is 1,6: «Di mi espalda a los azotes y mis mejillas a las bofetadas»; cf. p. 1.219, *supra*.

Los romanos aplicaban tres formas de castigo corporal con varas o látigos: *fustigatio* (golpes), *flagellatio* (latigazos) y *verberatio* (azotes), en gradación ascendente. Los golpes se aplicaban como un castigo correctivo, pero la forma más severa, los azotes, formaba parte de la sentencia capital.

2. *Los soldados.* Juan no especifica el número, pero Mc 15,16 y Mt 27,27 hablan de «toda la cohorte» (¡600 soldados!). Nada se dice en Juan acerca de dónde tuvieron lugar los escarnios, pero en el v. 5 Jesús es sacado fuera cuando terminan las burlas, por lo que es de presumir que fue dentro. Así lo indican explícitamente Marcos y Mateo.

una corona de espinas. Las burlas tienen seguramente como base la corona como representación genérica de la realeza, aunque algunos han pensado que hay una alusión a la corona de laurel que portaban los emperadores. El tipo de corona sería probablemente la radiada que adorna las efigies de muchos gobernadores en las monedas de aquella época (cf. Campbell Bonner, HTR 46 [1953] 47-48). Las espinas podían proceder de diversas especies de árboles. E. Ha-Reubeni, RB 42 (1933) 230-34, sugiere el arbusto común *Poterium spinosum L.* (en hebreo, *sîrāh,* «espino»; cf. Is 34,13. Sobre espinas entrelazadas, cf. Nah 1,10). H. St. John Hart, JTS 3 (1952) 66-75, sugiere la palmera datilera, que tiene espinas cerca de la base; recuérdese que las palmas se mencionan en la escena de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, cinco días antes (sin embargo, cf. nota a 12,13). E. R. Goodenough y C. B. Welles, HTR 46 (1953) 241-42, sugieren que la corona pudo estar hecha de acanto más bien que de espino.

un manto color púrpura. En esta escena, sólo Juan y Mateo nombran explícitamente una prenda de vestir. Mt 27,28 menciona una *chlamys* roja, el manto que llevaban los emperadores, los oficiales y los soldados. Juan usa el término *himation,* «vestidura» en general o, más exactamente, «prenda exterior, túnica». Juan y Marcos (15,17) indican que era de color púrpura, el propio de los emperadores (cf. Ap 17,4; 18,16). No sería fácil conseguir una prenda de color púrpura auténtico, ya que éste se obtenía con un tinte muy caro, extraído de ciertos moluscos.

3. *Una y otra vez se acercaban a él.* Se usa el imperfecto para indicar la idea de repetición. MTGS 66, enumera éste entre los casos de imperfecto usado para dar continuidad e interés a la narración. La frase se omite en importantes manuscritos, verosímilmente por homeoteleuton, ya que hay en la misma línea dos frases cortas que empiezan con «y».

¡Salud...! Los soldados remedan el *Ave Caesar* con que se saludaba al emperador.

Rey. Juan usa el nominativo con artículo (que BDF § 147[3] considera semitizante), mientras que Marcos y Mateo usan el vocativo, más clásico. Barrett, 449, está de acuerdo con Moulton en que el nominativo tiene aquí un matiz muy pertinente: «Salud, "el rey"».

4. *salió.* Pilato había salido en 18,38. No se ha dicho que entrara de nuevo, pero se sobreentiende que lo hizo durante la flagelación.

ningún cargo. P[66] y el Sinaítico dicen: «No encuentro una acusación.» El segundo veredicto de «no culpable» (nota sobre 18,38) se consigna en Juan después que Jesús ha sido escarnecido por los romanos; el segundo de Lucas (23,14), inmediatamente después de haberlo sido por los soldados de Herodes.

[*contra él*]. Lo omite el Sinaítico; otro grupo de manuscritos presenta una secuencia distinta.

llevando la corona de espinas y el manto color púrpura. En el v. 2 usó Juan la expresión *ex akanthōn,* la misma que aparece en Mt 27,29; aquí emplea *akanthinon,* la misma que en Mc 15,17. Marco y Mateo especifican que al final de los escarnios, los soldados le quitaron a Jesús la prenda que le habían puesto y le devolvieron sus vestiduras; en estos avatares, los escarnios preceden inmediatamente a la crucifixión y tienen lugar después de dictada la sentencia. Juan indica que Jesús siguió llevando la corona de espinas y el manto durante la última parte del juicio y no menciona que le fueran restituidas sus vestiduras. Sobre la base de esta versión de Juan, en el arte popular se representa a Cristo crucificado llevando aún la corona de espinas.

Pilato les dijo: «Aquí tenéis al hombre.» Lo omite P[66], la VL y la versión copta subacmímica, una importante combinación. «Aquí» es *idou* en el original, en contraste con el *ide* que emplea el v. 14, *infra.* Juan usa *ide* quince veces y sólo cuatro *idou; ide* se usa con mayor frecuencia (seis veces) cuando sigue un sustantivo; el caso que analizamos ahora es el único en que *idou* aparece con esta construcción. G. D. Kilpatrick, JTS 18 (1967) 426, prefiere leer *ide.* En cuanto a «el hombre», la expresión no tiene nada de particular en sí misma (*ho anthrōpos;* cf. la expresión de Pedro «no conozco al hombre», en Mt 26,72.74), pero el contexto dramático le confiere cierta importancia. Buscando la manera mejor de entender este término conforme al sentido que tendría en labios de Pilato, algunos comentaristas entienden que el *ecce homo* viene a significar algo así como «mirad a este pobre hombre», en un intento de despertar un sentimiento de piedad (Bernard) o para subrayar lo ridículo que resulta tomar en serio una figura tan miserable (Bultmann) o también con un matiz de desprecio para inducir a la multitud a que reclame la puesta en liber-

tad de Jesús (Bajsić). Lohse, *History*, 93, lo toma como un indicio de la fuerte impresión que en Pilato ha causado Jesús: «Aquí hay todo un hombre.» Otros comentaristas se interesan por las implicaciones teológicas de la sentencia. No es verosímil la tesis de que el evangelista quiere subrayar la encarnación. Barrett, 450, piensa en los mitos helenístico y judío del hombre primordial; advierte además un contraste entre «el hombre» y el título de «Hijo de Dios» que, según se dice en la acusación, ha usurpado Jesús (v. 7). También se ha propuesto la equiparación con «Hijo del Hombre» o con «varón de dolores» (el Siervo de Is 53,3). Más verosímil parece la sugerencia de Meek, 70-71, en el sentido de que «hombre» era un título escatológico en el judaísmo helenístico. Como posible trasfondo de la expresión joánica, Meek señala Zac 6,12: «*Ahí está el hombre* [LXX: *anēr*] llamado Germen, que construirá el templo del Señor». «Germen» llegaría a entenderse en sentido mesiánico; en la segunda parte del versículo (TM de Zacarías) se recuerda el oráculo de Natán a David: «Edificará una casa para mi nombre» (2 Sm 7,13). En los LXX, el término que significa «germen» es *anatolē* (del verbo «surgir», y de ahí «germinar»), que contiene una reminiscencia de la forma que tiene en los LXX el oráculo «mesiánico» de Balaán (Nm 24,17): «Surgirá [*anatelein*] una estrella de Jacob, y de Israel se alzará *el hombre* [*ho anthrōpos*]». En el pensamiento de Juan por consiguiente, Pilato presentaría a Jesús ante el pueblo con un título mesiánico. (Nótese que en los relatos de Marcos y Mateo sobre la sesión del Sanedrín, la cuestión de si Jesús es el Mesías se relaciona con sus afirmaciones sobre la construción del templo, tema que también aperece en Zac 6,12).

6. *los sumos sacerdotes y los guardias del templo.* La repetición del artículo determinado delante del segundo sustantivo sirve para diferenciar a los dos grupos (MTGS 182); si se juntan se refiere a «los judíos» mencionados en el versículo siguiente. El grito que reclama la crucifixión procede de la multitud en Marcos/Mateo y de «los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo» en Lucas.

gritaron. El verbo es *kraugazein* (nota a 11,43). Marcos/Mateo usan *krazein;* Lucas, *epiphonein.*

«¡Crucifícalo, crucifícalo!» Literalmente, «¡Crucifica, crucifica!», en contraste con el v. 15, en que va expreso el «lo», que algunos manuscritos suplen aquí también, mientras que otros consignan un solo «¡Crucifica!» Se trata en estos casos de asimilaciones de los copistas a las formas sinópticas del grito: Mc 15,13: «¡Crucifícalo!»; Mt 27,22: «¡Sea crucificado!»; Lc 23,21: «¡Crucifica, crucifícalo!» El doble grito refleja su intensidad; los dos evangelios que tienen el doble grito en esta primera vez que se pide la crucifixión de Jesús (cf. nota al v. 15, *infra*) son los que se refieren también a la hostilidad persistente de sus enemigos (cf. Lc 23,23; Jn 19,12-15). En los relatos sinópticos de la pasión, este grito es el primer indicio de que Jesús va a ser crucificado; Juan empezó a preparar la situación en 18,32. En los tres sinópticos, el grito sigue inmediatamente a la elección de Barrabás en vez de Jesús.

Lleváoslo vosotros y crucificadlo. Algunos comentaristas entienden que Pilato ofrece aquí una alternativa seria a los sacerdotes. Schlier, *Jesus,* 68, opina que Pilato ha perdido el dominio de la situación hasta el punto de permitir que los judíos crucifiquen a Jesús, a pesar de que él mismo lo encuentra inocente. Desde este punto de vista, la declaración de Pilato sería una excepción o una contradicción directa con respecto a lo dicho en 18,31 sobre la incapacidad legal de los judíos para condenar a muerte. Parece increíble que el redactor joánico no advirtiera semejante contradicción, por lo que parece más acertado pensar que Pilato no habla en serio. (Por otra parte, difícilmente querría dar a entender Juan que Pilato pensara que los jefes judíos estaban dispuestos a ejecutar ellos mismos una *crucifixión,* ya que esta forma de castigo no era aceptable para los judíos; cf. nota a 18,32.) Estas palabras son simplemente un indicio de la exasperación de Pilato, que trata de hacer un desaire a «los judíos» y se niega a mezclarse en la crucifixión de Jesús, para lo cual dice algo que ambas partes saben que es imposible. Nótese que «los judíos» entendieron perfectamente que Pilato no hablaba en serio, pues no se apresuran a tomar a Jesús y ejecutarlo ellos mismos. En vez de esto, siguen presionando a Pilato para que ordene la ejecución, pues era el único medio de que se llevara a efecto.

yo no encuentro ningún cargo contra él. Es el tercero y último veredicto de «no culpable» que aparece en Juan (18,38; 19,4). El correspondiente tercer veredicto de Lucas (23,22) sigue también inmediatamente al grito que pide la crucifixión del reo.

7. *según esa ley debe morir.* Orígenes, *In Jo.* XXVIII,25[20]; GCS 10,423, indica que esta manera de razonar ilustra Jn 16,2: «Llegará una hora en que os matarán pensando que de ese modo sirven a Dios.» La ley a que se hace referencia es Lv 24,16, donde se impone la pena de muerte a los blasfemos; cf. Jn 10,36, donde se relaciona la pretensión de ser Hijo de Dios con la blasfemia. Sobre nuestra incertidumbre acerca de las normas relacionadas con la blasfemia, cf. vol. I, 724.

pretendía ser Hijo de Dios. Literalmente, «se hizo»; cf. 5,18; 8,53. En los tres relatos sinópticos del juicio ante el Sanedrín se planteó la cuestión de si Jesús era el Hijo de Dios (en Mc 14,61 y Mt 26,63, este título está en aposición con «Mesías»); en Marcos/Mateo, la respuesta de Jesús da ocasión a que se le acuse de blasfemia y se le juzgue reo de muerte. El cuarto Evangelio no consigna este juicio (cf., sin embargo, vol. I, 724-25, pero refleja la tradición cristiana común de que la afirmación de tener unas relaciones especiales con Dios por parte de Jesús fue el factor decisivo en la hostilidad que le mostraron las autoridades. Aquí «Hijo de Dios» va sin artículo, y ello induce a Dodd, *Tradición,* 122s, a negar que Juan lo haya tomado directamente de los relatos sinópticos del juicio, ya que en éstos aparece el artículo delante de «Hijo» (Mc 14,61 dice literalmente «el Hijo del Bendito»).

8. *se asustó más.* Hasta ahora no se ha dicho que Pilato estuviera asustado; algunos ven en ello la prueba de que se ha abreviado un relato más extenso (nota a 18,40, «volvieron a gritar»). Esta teoría, sin embargo, no es necesaria; Bultmann, 511[5], advierte con toda razón un indicio de temor en las vacilaciones que ya ha mostrado Pilato. Por otra parte, el comparativo podría tener aquí valor intensivo; indicaría simplemente que estaba muy asustado. No están claros los motivos del creciente temor de Pilato (cf. P. P. Flourney, BS 82 [1925] 314-20). Puede tratarse de una actitud supersticiosa, ya que para una mentalidad helenística, «Hijo de Dios» se traduciría en el sentido de *theios anthrōpos,* un ser divino dotado de poderes mágicos de origen oculto (Dodd, *Tradición,* 122-123; Bultmann 512[1]; también se advierte una nota supersticiosa en la reacción de la esposa de Pilato en Mt 27,19). Podríamos entender así mismo que esos temores de Pilato eran de carácter político, si es que «los judíos» le estaban acusando de algo que pudiera ser objeto de un informe a Roma, a saber: que estaba violando la costumbre establecida de que la administración provincial romana respetara las prácticas religiosas locales. Queda aún otra posibilidad: que al advertir que «los judíos» estaban resueltos a conseguir la condena a muerte de Jesús por motivos religiosos y sabiendo que nunca lograría quebrantar su fanática determinación, Pilato empezó a temer que no lograría llevar a cabo sus planes de impedir la liberación de Barrabás aplicando el indulto a Jesús.

9. *Entrando otra vez en el pretorio.* Pilato había sacado fuera a Jesús en el v. 4, pero no se ha mencionado que se hiciera entrar también a Jesús. Hemos de suponer que se hizo así por causa del griterío cada vez más frenético.

«*¿De dónde vienes* tú?» Es muy posible que el evangelista pretenda que se interprete esta pregunta a la luz de la afirmación que ha hecho Jesús de ser Hijo de Dios; en este caso equivaldría a preguntar a Jesús si es humano o si viene del cielo. En tal caso tendría sentido el silencio de Jesús: si Nicodemo y los judíos eran incapaces de entender que había venido de arriba, más difícil le resultaría comprenderlo a un romano. Sin embargo, en una etapa anterior de la tradición (o en otro nivel del relato), la pregunta pudo representar un esfuerzo de Pilato por encontrar una escapatoria jurídica. En Lc 23,6 aparece Pilato preguntando si Jesús era galileo y sirviéndose de esta información para remitirlo a Herodes, bajo cuya jurisdicción estaría Jesús. Hay un paralelo interesante de este episodio en Josefo, *Guerra,* VI,5,3, 305, en el interrogatorio de un profeta llamado Jesús, hijo de Ananías, por el procurador romano Albino. El profeta había andado proclamando la destrucción de Jerusalén y del templo, por lo que el procurador lo mandó detener y le preguntó quién era y *de dónde venía.*

Jesús no le dio respuesta. Tenemos una referencia al silencio de Jesús en Mc 15,5 y Mt 27,14, pero no en Lucas. (El silencio de Jesús se menciona tam-

bién por los sinópticos en relación con el interrogatorio ante el Sanedrín [Mc 14,61; Mt 26,63] y ante Herodes [Lc 23,9].) El silencio es sólo momentáneo en Juan, pues Jesús volverá a hablar en el v. 11; en los tres sinópticos Jesús permanece en silencio durante el juicio, a excepción de una respuesta que da a Pilato cuando éste le interroga sobre su condición de rey. El motivo del silencio es un eco del tema del Siervo en Is 53,7: «Como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca.» Este motivo es elaborado en relación con la muerte de Jesús en 1 Pe 2, 22-23.

10. *autoridad.* O «poder»; cf. nota a 1,12.

11. *de lo alto. Anōthen;* cf. nota a 3,3. Obviamente no se trata de que le haya sido otorgado por el emperador Tiberio, sino por Dios; cf. 3,27: «Nadie puede coger nada si no se lo dan de lo alto». (Hch 4,27-28 hace de Poncio Pilato un instrumento de Dios.) Cualquier poder que se ejerza sobre Jesús viene de Dios, pues sólo el Padre es mayor que él (14,28). Resulta difícil de entender la lógica de este versículo (cf. R. Thibaut, NRT 54 [1927] 208-11). Algunos han afirmado incluso que los dos últimos versos tienen sentido únicamente si es que Jesús afirma aquí que Pilato ha recibido poder sobre Jesús de «los judíos», que le han puesto en sus manos (18,35). Cf. referencias en Bultmann, 513[1].

el que me ha entregado a ti. O «traicionado»; el presente en lugar del aoristo, que aparece en numerosos manuscritos, es una variante que aparece en otros pasajes joánicos en que esta expresión sirve para caracterizar a Judas (notas a 6,64.71; 18,2). Pero aquí no se hace ninguna referencia a Judas, a pesar de que fue el que entregó a Jesús a los soldados romanos. Juan atribuye al pueblo judío y a los sumos sacerdotes («los judíos») la entrega de Jesús a Pilato (18,35-36). No es seguro si el singular «el que» ha de entenderse como una referencia a Caifás (como representante de «los judíos») o como una generalización por «los judíos» (Bultmann, 513[2]). Von Campenhausen, col. 390, cita Lc 17,1, «*aquél* por *quien* venga el escándalo», con sentido genérico.

tiene mayor culpa. Ya hemos aludido a la difícil lógica de este versículo: Pilato no tiene otra autoridad sobre Jesús que la que le ha sido dada por Dios, por lo cual quien ha entregado a Jesús en sus manos tiene mayor culpa. Esto parece implicar que Pilato ha recibido de Dios un papel que cumplir en la pasión, por lo que actúa en contra de Jesús quiera o no, pero que quien entregó a Jesús está actuando deliberadamente. Bultmann, 511, interpreta este versículo sobre la base de un modo distinto de actuar del Estado y del mundo: el Estado puede utilizar mal sus poderes, pero lo hace en todo caso sin el odio personal a la verdad que caracteriza al mundo. Al condenar a muerte a Jesús, el Estado (Pilato) sirve al mundo («los judíos»); de los dos, el más culpable es el mundo. En una línea parecida, Schlier, *Jesus*, 71, dice: «Cuando el poder político actúa contra la verdad, es menos culpable que las

fuerzas intelectuales y espirituales del mundo». Pero estas interpretaciones constituyen realmente otras tantas aplicaciones teológicas de la idea joánica, no una exégesis literal.

12. *Después de esto.* Literalmente, «desde esto». Parece que el matiz es más bien temporal pero también podría ser causal («por esta razón»). Se supone implícitamente que Pilato ha vuelto a salir, pues habla a «los judíos».

Pilato se esforzaba por soltarlo. El imperfecto conativo implica una serie de esfuerzos que irritan más a «los judíos». Hay un paralelo en Lc 23,20 (situado a continuación del episodio de Barrabás, pero antes de los gritos pidiendo la crucifixión): «... deseando soltarlo». Nótese también Hch 3,13: «... Jesús al que entregasteis y negasteis en presencia de Pilato, cuando él había decidido soltarlo.»

gritaron. Algunos manuscritos tienen el imperfecto: «seguían gritando».

ése. Con sentido despectivo *(houtos),* como en 18,30.

amigo del César. ¿Se trata de un título que habría sido otorgado a Pilato o tiene el sentido genérico de «leal al emperador»? En el uso posterior romano, «amigo del César» era un título honorífico que se otorgaba en reconocimiento de los servicios prestados, pero Bernard II, 621, afirma que no aparece como título oficial antes de los tiempos de Vespasiano (69-79 d. C.). Otros argumentan a favor de un uso más antiguo y piensan que en este caso se hace referencia al título (Bag 396; Deissmann, LFAE 378). E. Bammel, TLZ 77 (1952) 205-10, ha recogido los argumentos a favor de esta segunda tesis, que resultan impresionantes. En época helenística, los «amigos del rey» formaban un grupo especial honrado por los monarcas a causa de su lealtad y a quienes se confiaba una cierta autoridad (1 Mac 2,18; 3,38; 10,65; 3 Mac 6,23; Josefo, *Ant.,* XII,7,3, 298). A comienzos del imperio, los «amigos de Augusto» formaban una asociación conocida. Las monedas de Herodes Agripa I (37-44 d. C.) llevan frecuentemente la inscripción *philokaisar,* «amigo del César», título que también le atribuye Filón, *In Flaccum,* VI, 40). Sherwin-White, *Roman Society,* 47[1], sostiene que durante la primera época imperial se usó frecuentemente el término «amigo» para designar al representante oficial del emperador, y compara el uso de este término en Juan con el de Filón. La objeción de que el título no se usaba en tiempos de Pilato no tiene fuerza. En cuanto a la verosimilitud de que el título hubiera sido concedido a Pilato, lo cierto es que pertenecía al orden ecuestre y, por consiguiente, estaba en condiciones de recibirlo. Por otra parte, parece que su patrono en Roma era el poderosísimo Elio Seyano; Tácito, *Anales,* VI,8, dice: «Todo el que estuviera bien relacionado con Seyano podía aspirar a *la amistad del César.*»

todo el que. El «porque» introductorio que aparece en algunos manuscritos de la tradición occidental expresa la lógica implícita de la sentencia.

rey. Al emperador se aludía con frecuencia en Oriente con el título de un «rey».

César. Manera de designar al emperador. Se trata en realidad del *cognomen* de Julio César *(Gaius Julius Caesar),* que adoptaron como nombre Augusto (sobrino-nieto por matrimonio de Julio César) y sus sucesores. ¿Cuándo pasó «César» de ser un nombre propio a considerarse título equivalente a «emperador»? No cabe duda de que era efectivo ya en tiempos de Vespasiano y los Flavios, que no tenían relaciones familiares con Julio César, pero probablemente se produjo antes. Por ejemplo, Tiberio y Calígula eran descendientes legales de Augusto por adopción y podían reclamar el nombre de César, pero en el caso de Claudio no medió tal adopción, por lo que «César» sería ya un título imperial más que un nombre familiar. El uso ambivalente de «César» podría remontarse incluso a los tiempos de Augusto. El procurador (o prefecto) de Judea acuñó moneda bajo Augusto con la mención única de *kaisaros* y una fecha, lo que posiblemente refleja que «César» se consideraba como título del gobernante supremo.

13. *Al oír.* El verbo *akouein* va seguido aquí de genitivo (nota sobre 18,37: «oye»), construcción que implica que Pilato comprende y acepta en sustancia las observaciones de «los judíos». En 19,8, *akouein* iba seguido de acusativo: los oía, pero aún trataba de oponerse a ellos. Ahora su determinación ha quedado rota.

se sentó. El verbo griego *kathizein* es a veces transitivo (hacer que alguien se siente) y otras intransitivo; se ha discutido si Pilato hizo sentarse a Jesús o si fue Pilato el que se sentó. Algunos investigadores, como Von Harnack, Loisy, Macgregor y Bonsirven, han abogado por la traducción como verbo transitivo, idea que ahora defiende elocuentemente I. de la Potterie, *art. cit.* Hay algunos precedentes antiguos a favor de la traducción como verbo transitivo: el *Evangelio de Pedro,* 7, y Justino, *Apología,* I,35,6, en que los judíos (no Pilato) sientan a Jesús en una silla judicial y lo escarnecen. Pero el argumento más fuerte a favor de esta traducción se apoya en que encajaría perfectamente en la teología joánica. Para Juan, Jesús es el verdadero juez de los hombres, pues al condenarle se juzgan a sí mismos; conviene, por tanto, que Jesús ocupe la silla de juez.

Sin embargo, hay dificultades (cf. J. Blinzler, MüTZ 5 [1954] especialmente 175-82). Si bien es verdad que *kathizein* puede ser transitivo, en este caso es de esperar que se exprese el complemento pronominal: «*lo* sentó». (De la Potterie, 223-25, sale al paso de esta objeción diciendo que el sustantivo «Jesús», que aparece entre los dos verbos «sacó» y «sentó», es el complemento de ambos.) Pero aún es más importante el hecho de que *kathizein* intransitivo está bien atestiguado con «silla de juez, tribunal». Por ejemplo, la misma expresión que aparece en Juan (aoristo activo de *kathizein* con *epi bematos*) se

utiliza cuando Josefo habla de Pilato, con el significado claro de que «se sentó en el tribunal» (*Guerra,* II,9,3, 172). Finalmente, hemos de preguntarnos si Juan sigue presentando su teología en términos de un relato histórico plausible. Resulta difícil creer que un gobernador romano hiciera sentar a un preso en su tribunal; la seriedad del derecho romano va en contra de semejante bufonada. Si Juan pretendiera hacernos creer que Pilato hizo sentar a Jesús en el tribunal, el evangelista habría abandonado sus esfuerzos por presentarnos una historia aceptable. No podemos descartar esta dificultad con la misma facilidad con que lo hace Meeks, 75, diciendo que no hay pruebas a favor de la tesis de que Juan trate de narrarnos los hechos tal como realmente ocurrieron. Juan se interesa ante todo por las implicaciones teológicas del relato, pero no nos faltan motivos para pensar que el evangelista respetó la tradición histórica que había recibido. Algunos han tratado de eludir la dificultad que supone este versículo teorizando que se intenta dar al verbo *kathizein* un doble significado: intransitivo a nivel histórico y transitivo en el plano teológico. Sin embargo, en los casos anteriores de un doble sentido joánico (vol. I, 174ss), el fenómeno no se basa en una ambigüedad sintáctica, ni es normal que el segundo significado sea opuesto al primario.

en el tribunal. De la Potterie, que sostiene la interpretación transitiva del verbo, sugiere que *bēma* sin artículo no es el asiento del tribunal, sino otro asiento que habría en el estrado (véase, sin embargo, la referencia a Josefo, *supra*). *Bēma* significa «estrado», pero en un contexto judicial significa normalmente el asiento del juez, como en Mt 27,19. El *bēma* o *sella curulis* se hallaría normalmente en el pórtico de la residencia del procurador, sobre siete gradas, de forma que el juez pudiera contemplar a los espectadores. Así describe Josefo, *Guerra,* II,14,8; 301 el *bēma* del procurador Floro. En el relato de Mateo parece que todo el juicio se desarrolló estando Pilato sentado en la silla del juez y Jesús en pie delante de él. Tal parece que sería el procedimiento normal, a juzgar por los relatos sobre juicios celebrados ante los gobernadores Festo (Hch 25,6.17) y Floro (Josefo, *loc. cit.*). Sin embargo, no era absolutamente necesario que el gobernador se sentara en la silla judicial cuando dictaba sentencia, excepto en el caso de pena de muerte. El relato de Juan, por consiguiente, no es necesariamente inexacto, mientras que Mateo nos ofrecería una generalización.

en el sitio. Literalmente, «al [*eis*] sitio». Si se admite que esta frase depende del verbo «sacó», no hay problema alguno; lo cierto es, sin embargo, que sigue al verbo «sentarse». J. O'Rourke, CBQ 25 (1963) 124-26, estudia el problema e indica que en una serie de dos verbos, cuando una frase sigue al segundo, lo normal es que dependa de éste. Suponer que una frase con sentido de movimiento siga al verbo intransitivo «sentarse» supone admitir una construcción dura; algunos investigadores usan el *eis* precisamente como argumento a favor de la interpretación transitiva del verbo; De la Potterie

encuentra particularmente persuasivo este argumento, pues opina que *eis* implica siempre la idea de movimiento en Juan (una idea que, en nuestra opinión, exige traducciones extrañas; cf. nota a 1,18). El problema desaparece si admitimos que *eis* tiene en ocasiones el significado simplemente de *en*, «en, junto a» (BDF § 205). Meeks, 75, que por otra parte es favorable a la tesis de De la Potterie, caracteriza este argumento a favor de la misma como el más débil de los esgrimidos, «puesto que *kathizein* se usa frecuentemente en sentido amplio con *eis* y acusativo no sólo en el griego helenístico, sino también en la poesía clásica».

«El enlosado». Benoit, RB 59 (1952) 547, dice que *lithostrotos* es un término genérico aplicable a diversos tipos de pavimento de piedra, desde el formado por simples losas al de mosaico. Algunos investigadores han pensado que se alude aquí a un mosaico, aunque resulta difícil imaginar un pavimento tan artístico en el pórtico de un palacio en el que frecuentemente había un gran movimiento de gente. J. A. Steele, ET 34 (1922-23) 562-63, afirma que el *bēma* de un funcionario romano se instalaba frecuentemente sobre un estrado transportable cubierto por un mosaico de teselas de color que representaba imágenes de los dioses. (Este autor interpreta la escena, en consecuencia, como un enfrentamiento entre Jesús y Júpiter.) Los investigadores suponen con mayor frecuencia que se trataría de un pavimento de grandes losas. Por ejemplo, en los LXX de 2 Cr 7,3, *lithostrotos* describe el pavimento del templo de Salomón, que era una construcción monumental. En los niveles inferiores de la fortaleza Antonia, uno de los dos edificios candidatos a la identificación como pretorio (nota a 18,28), se ha descubierto un patio enlosado cuya área central mide unos 50 x 45 m. cuadrados. Los grandes bloques de este pavimento miden aproximadamente un metro cuadrado y unos 30 cm. de espesor. Un enlosado de estas proporciones pudo hacerse famoso. Sin embargo, no podemos estar seguros de que el enlosado descubierto en esta excavación formara parte de la fortaleza Antonia en tiempos de Jesús; Kopp, HPG 372-73, aduce razones arqueológicas que inducen a pensar que este pavimento no fue colocado hasta después del año 135 d. C.

Gabbatha. No es el equivalente arameo («hebreo» = arameo; cf. nota a 5,2) de *lithostrotos;* nótese que Juan da los dos nombres sin indicar que el uno traduzca al otro. Se han sugerido numerosas interpretaciones de *Gabbatha*, pero las más verosímiles están relacionadas con la raíz *gbh o gb'*, «ser alto, sobresalir». A cualquiera de las dos localizaciones sugeridas para el pretorio le iría bien una designación como «lugar elevado, cerro, cabezo» (el significado atribuido a Gabath por Josefo, *Guerra*, V,2,1, 51). Vincent ha demostrado que la fortaleza Antonia se hallaba sobre una elevación rocosa, mientras que el palacio de Herodes se alzaba sobre una altura de la ciudad. El término podía referirse asimismo a la colocación del *bēma* sobre una plataforma con gradas.

14. *Día de la Preparación.* Es lo que significa el término griego *paraskeuē*, si bien el semítico que representa (hebreo *'ereb;* arameo *'arubâ)* tiene el sentido más estricto de «vigilia, víspera». Este término, que aparece en todos los evangelios, estaba asociado en la tradición con el día en que murió Jesús. Podía aplicarse al viernes, día anterior al sábado (Josefo, Ant., XVI,6,2, 163), y en este sentido lo entendieron los sinópticos (Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54). Para Juan, sin embargo, no es sólo el día que precede al sábado, sino también la víspera de la Pascua; el «día de la preparación» en Juan refleja la expresión hebrea *'ereb pesaḥ* (StB II, 834ss). La teoría de Torrey, JBL 50 (1931) 227-41, de que por Pascua debería entenderse el período festivo de siete días y que Juan habla del viernes que cae dentro de la semana de Pascua ha sido refutada por S. Zeitlin, JBL 51 (1932) 263-71.

mediodía. Literalmente, «la hora sexta». Algunos manuscritos, incluido el Sinaítico corregido, dicen «la hora de tercia» (las nueve de la mañana). Ammonio (comienzos del siglo III) tiene esta lectura; S. Bartina, VD 36 (1958) 16-37, la acepta sobre la base de que cuando los números se representaban con letras era posible confundir una digamma original (= 3) con una sigma abierta o *episēmon* (= 6). Tal confusión es posible (y hasta se han propuesto otras explicaciones de esta confusión), pero opinamos que resulta más verosímil la idea de que la lectura «hora tercia» se deba a un intento de armonización de los copistas con la afirmación de Mc 15,25 en el sentido de que Jesús fue crucificado a esa hora. A todo esto, estamos suponiendo que Juan contaba las horas a partir del amanecer y no desde la media noche (nota a 1,39), de forma que la hora sexta sería el mediodía más bien que las seis de la mañana. Algunos están más a favor de lo segundo como medio para conciliar los datos de Juan con el horario de Marcos para la crucifixión. Pero difícilmente sería llevado Jesús ante Pilato al romper el día (cerca de las seis de la mañana; nota a 18,28) para ser sometido a un largo juicio en el que se incluirían la flagelación y los escarnios, y recibir su sentencia a las seis de la mañana. (Para una defensa reciente de nuestra forma de entender el cómputo de las horas en Juan, cf. J. E. Bruns, NTS 13 [1966-67] 285-90.)

Sólo Marcos fija la crucifixión a las nueve de la mañana. Dado que la referencia joánica a la hora nona tiene un significado teológico (cf. comentario), algunos investigadores han rechazado la idea de que el juicio ocupó toda la mañana y han aceptado el horario de Marcos como históricamente correcto. Pero el horario de Marcos supone una mañana increíblemente llena de acontecimientos, ya que la (segunda) sesión del Sanedrín no habría comenzado, según se supone, hasta aproximadamente las seis de la mañana. Por otra parte, los tres sinópticos (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44) dicen que se oscureció toda la tierra desde el mediodía hasta las tres de la tarde; al parecer, esta noticia se relaciona con el tiempo que Jesús permaneció en la cruz. (¿No habrá combinado Marcos inadvertidamente dos fuentes con indicaciones contra-

dictorias sobre las horas?) A. Mahoney, CBQ 27 (1965) 292-99, ha tratado de resolver la dificultad explicando que la mención de las nueve de la mañana en Marcos se refiere únicamente al sorteo de las vestiduras de Jesús, que tendría lugar cuando fue despojado de ellas para ser azotado; evidentemente, se trata de una hipótesis imposible de probar. Algunos han pensado que Marcos quizá cuente por períodos de tres horas, de forma que la «hora tercia» significaría el período que comienza con la hora de tercia, es decir, de las nueve a las doce de la mañana. E. Lipinski (cf. NTA 4 [1959 60] 54) observa que en Mc 15,21 se dice que Simón de Cirene venía del campo, detalle que hablaría a favor del mediodía como hora de la crucifixión, ya que todos los trabajos cesaban hacia el mediodía en la víspera de la Pascua (pero resulta que para Marcos, aquel día es ya el de Pascua).

A mediodía del día de la preparación de la Pascua comenzaba el sacrificio de los corderos pascuales. La antigua ley de Éx 12,6 exigía que se mantuviera vivo el cordero pascual hasta el 14 de Nisán y que fuera sacrificado por la tarde (literalmente, «entre las dos tardes», frase interpretada a veces como «entre la puesta del sol y la oscuridad»). En tiempos de Jesús no eran sacrificados los corderos por los cabezas de familia en sus casas, sino por los sacerdotes en el recinto del templo. Era preciso sacrificar un gran número de corderos para los 10.000 participantes en la Pascua que se reunían en Jerusalén (nota a 11,55), por lo que ya no era posible sacrificarlos todos por la tarde, en el sentido técnico de a continuación de la puesta del sol. La casuística interpretaba la «tarde» en el sentido de «a partir del mediodía», cuando se inicia el curso declinante del sol, por lo que los sacerdotes disponían de todas las horas a partir del mediodía para realizar su tarea. Cf. Bonsirven, *art. cit.*, sobre las citas rabínicas; este autor indica además que la norma de que no se comiera pan con levadura empezaba a regir también a partir del mediodía. La referencia del paréntesis joánico al mediodía quizá trate de indicar el lapso temporal en que se desarrolla toda la acción descrita en los vv. 13-16, incluida la sentencia de muerte.

«Aquí tenéis a vuestro rey». En el original *ide;* cf. nota sobre «Aquí tenéis al hombre», en el v. 5. Algunos relacionan esta proclamación burlesca con la interpretación del verbo del v. 13 como transitivo, de forma que Pilato, después de entronizar a Jesús, le señala como rey (si bien un *bēma* difícilmente puede confundirse con un trono). Sin embargo, la proclamación resulta perfectamente inteligible independientemente de esta interpretación. Hemos de pensar que Jesús llevaba todavía los atributos regios de burla, la corona de espinas y el manto (v. 5), que le darían una figura patética. No encontramos verosímil la propuesta de E. E. Jensen, JBL 60 (1941) 270-71, en el sentido de que el Pilato joánico no habla de burlas, sino que ha reconocido como razonable la pretensión formulada por Jesús de ser rey en sentido espiritual, por lo que pediría aquí a los judíos su aprobación. El evangelista pudo ver

muy bien una proclamación inconsciente de la verdad en la expresión burlesca de Pilato.

15. *gritaban.* Hay algunos manuscritos importantes que ponen «decían»; es posible que esta lectura menos dramática sea la original.

¡Fuera! Una expresión semejante, «¡Fuera con este hombre!», aparece una sola vez en Lucas (23,18) en relación con el episodio de Barrabás; cf. también Hch 21,36.

¡Crucifícalo! El primer grito pidiendo la crucifixión se lanzó en el v. 6. Juan concuerda con Marcos y Mateo al consignar un segundo grito en el mismo sentido. Si bien Lc 23,23 indica que gritaban pidiendo la crucifixión por segunda vez, no recoge los gritos como los otros evangelios. La fraseología de Juan coincide con la de Mc 15,14, mientras que Mt 27,23 dice: «¡Que lo crucifiquen!»

«No tenemos más rey que al César». J. W. Doeve, «Vox Theologica» 32 (1961) 69-83, defiende que este grito iría muy de acuerdo con la actitud de algunos judíos que se sentían cansados de los movimientos y revueltas nacionalistas y que preferían el gobierno romano a las luchas vergonzosas de los tiempos de los asmoneos, cuando los judíos tenían su propio rey.

les. El último antecedente es «los sumos sacerdotes». Mc 15,15-20 y Mt 27,26-31 dicen que Jesús fue entregado a los soldados romanos, que lo azotaron y escarnecieron antes de la crucifixión, pero ni Juan ni Lucas sitúan en este momento tal escena. Lc 23,25 indica que Pilato «entregó a Jesús a su voluntad», en que el último antecedente es «los sumos sacerdotes y los jefes y el pueblo» (v. 13). Más adelante, los dos evangelios hablan de los soldados romanos que tomaron parte en la crucifixión (Lc 23,36; Jn 19,23); sin embargo, han dado la impresión inicial de que Jesús fue entregado a las autoridades judías para ser crucificado. Podría tratarse de un descuido en la redacción, pero lo más probable es que ello refleje la tendencia posterior a exculpar a los romanos y cargar con la responsabilidad a los judíos (cf. pp. 1.166-69, *supra*). El tema de que *los judíos* crucificaron a Jesús aparece en Hch 2,36; 3,15; 10,39; se mantiene en Justino, *Apología,* I,35,6; PG 6,384B. Tertuliano, *Apología*, XXI,18; CSEL 69,57, dice que los judíos arrancaron a Pilato una sentencia por la que Jesús «*les* fue entregado para ser crucificado».

16a. *entregó a Jesús.* Los cuatro evangelios usan este término para describir el gesto final de Pilato. Se supone que el verbo tiene la fuerza jurídica de una condena, y así lo dejan ver claramente los evangelios posteriores. Por ejemplo, tanto Mateo como Juan presentan a Pilato sentado en el tribunal en este momento, y Lc 23,24 especifica que Pilato dictó sentencia *(epikrinein).* La fórmula usual de la sentencia era: *Ibis in crucem* («Irás a la cruz»; Petronio, *Saturae*, 137); en la literatura latina se describe indirectamente como: *Iussit*

duci («Mandó llevarlo»; Sherwin-White, *Roman Society,* 27). Según una resolución promulgada el año 21 d. C., entre la sentencia de muerte dictada por el senado y su ejecución debían transcurrir diez días (Tácito, *Anales,* III,51; Suetonio, *Tiberio,* 75), pero no afectaría a los tribunales de los gobernadores, en que la ejecución de las sentencias solía seguir inmediatamente.

para que lo crucificaran. Resulta verosímil la noticia de los evangelios cuando describen a Pilato no sólo declarando culpable a Jesús, sino también fijando exactamente el castigo. En Roma, donde prevalecía el *ordo* legal, se determinaban penas fijas para cada crimen en concreto, pero en las provincias, los juicios se consideraban *extra ordinem,* quedando las penas a discreción del gobernador. Lietzmann afirma que si Pilato había aceptado la acusación religiosa judía contra Jesús, debería haber dictado una sentencia al estilo judío, es decir, lapidación. Sherwin-White, *Roman Society,* 35, sin embargo, sostiene que, conforme a lo que sabemos del procedimiento romano de la *cognitio,* no hubiera sido normal que un gobernador romano impusiera un castigo no romano.

COMENTARIO

Como ya hemos indicado (cf. p. 1.247, *supra*), los siete episodios que componen el juicio ante Pilato forman una sola unidad dramática; si hemos dividido la escena en dos partes, ha sido realmente por motivos de conveniencia, para no vernos obligados a comentar una sección demasiado extensa. Lo cierto es, sin embargo, que en los episodios cuarto a séptimo cambia el tono. La acusación política planteada contra Jesús pasa en seguida a segundo plano. Pilato sabe ya que Jesús no es un peligroso revolucionario, mientras que «los judíos» no intentan seriamente convencerle de lo contrario. En 19,7 reconocen que la verdadera acusación contra Jesús es de orden religioso. Conscientes de que les será imposible convencer a Pilato, recurren a una extorsión que le obligue a actuar contra su propio sentir. Pilato habrá de tratar con «los judíos» no como con humildes querellantes en un caso en que puede decidir libremente, sino como con unos adversarios que tienen fuerza suficiente para destruirle. Intenta varias estratagemas para derrotarlos, pero al final resulta vencido y se ve obligado a entregarles a Jesús.

Cuarto episodio: los soldados romanos azotan y escarnecen a Jesús (19,1-3)

Los evangelios varían en cuanto a la localización de este (o estos) incidente(s). Según Marcos y Mateo, al final del juicio Jesús fue azotado y escarnecido: Pilato entregó a Jesús para que fuera azotado y crucificado, y los soldados romanos se lo llevaron al interior del pretorio para burlarse de él. La sentencia que condena a Jesús a ser azotado (Mc 15,15) procede de la fuente A de Marcos o relato primitivo de la pasión (cf. p. 1.162, *supra*), mientras que la descripción de los escarnios (15,16-20) procede de la fuente B de Marcos. ¿Se trata de dos episodios distintos? Bultmann, HST 272, considera los escarnios como una elaboración secundaria de la flagelación. Taylor, 584, rechaza esta tesis por falta de pruebas y afirma que se describen dos acciones distintas. Esta segunda postura cuenta con mayor apoyo por parte de Lucas. Según Lc 23,11, el escarnio de Jesús tuvo lugar a mitad del juicio ante Pilato y fue obra de Herodes y sus soldados. Una vez que Jesús fue traído de la presencia de Herodes, Pilato dice por dos veces (vv. 16 y 22) que está dispuesto a hacer que Jesús sea azotado para ponerlo a continuación en libertad, pero no se nos dice en ningún momento que ello ocurriera así. (En Lucas, lo único que hacen los soldados romanos contra Jesús es burlarse de él cuando ya está clavado en la cruz [vv. 36-37].) Igual que Marcos y Mateo, Juan habla de una flagelación y un escarnio por los soldados romanos; igual que Lucas, Juan sitúa el episodio a mitad del juicio.

El cuadro adjunto nos permite estudiar detalladamente el escarnio. El relato lucano parece independiente de los demás; Juan no muestra particular afinidad con Lucas en este punto. No hemos podido indicarlo en el cuadro, pero algunos detalles de Mateo aparecen en distinto orden que en Marcos (Mateo sitúa todas las acciones no violentas antes que las violentas), pero por lo demás, ambos relatos son muy parecidos. ¿Depende Juan de alguno de los dos? Buse, *Marcan,* 218, de acuerdo con su tesis de que Juan se apoya en la fuente B de Marcos, advierte una gran semejanza entre los evangelios de Juan y Marcos, pero si nos fijamos, por ejemplo, en el n° 3 del cuadro, la fraseología de Juan difiere de la de Marcos y coincide casi al pie de la letra con la de Mateo (si bien Mateo sitúa la coronación de espinas antes de que le sea puesta la túnica a Jesús, mientras que Juan invierte este orden). Juan difiere de Marcos en los nn. 7, 10 y 11; Juan se parece, aunque no del

todo, a Marcos en los nn. 1, 2, 3, 6 y 8. No resulta fácil, por consiguiente, establecer una dependencia de Juan con respecto a Marcos o la fuente B de Marcos. Borgen, 252, sugiere que en este punto Juan «consiste casi únicamente en combinaciones y concordancias con Mateo y Marcos», y que la omisión de ciertos detalles en Juan es resultado de la elaboración redaccional. Es cierto que de los siete episodios de que consta el juicio ante Pilato, éste es el único que se presta a ser interpretado sobre la base de la dependencia joánica. Pero, si exceptuamos los detalles de los nn. 3 y 8, Juan muestra un grado tal de divergencia que nos permite defender con el mismo grado de plausibilidad una tradición joánica independiente.

Dejando aparte la discusión de los detalles, ¿hasta qué punto son verosímiles los episodios de la flagelación y el escarnio de Jesús por los soldados? Primero hemos de analizar la cuestión de los motivos y luego la secuencia. Para Marcos y Mateo, la flagelación y las burlas forman parte de la pena de crucifixión. Para Lucas, el escarnio es una expresión del desprecio de Herodes. El problema nos lo plantea Juan, pues aquí parece que los escarnios y la flagelación forman parte del plan bienintencionado de Pilato para liberar a Jesús (!). Antes y después de este episodio Pilato afirma que Jesús es inocente; en consecuencia, hemos de suponer que Pilato trata de dejar a Jesús reducido a una figura deplorable y sanguinolenta capaz de aplacar a «los judíos» y persuadirles de que se trata de un ser desamparado que ya no puede constituir una amenaza para nadie. Haenchen, *Historie,* 71, sugiere que Juan ha tomado una acción originalmente hostil contra Jesús y la ha reelaborado hasta componer con ella el cuadro de un Pilato que se siente personalmente interesado por Jesús. Sin embargo, hemos de reconocer que la presentación de Pilato en Lucas hace que los sentimientos del romano coincidan en parte con los que parece atribuirle Juan: Pilato propone que Jesús sea azotado antes de soltarle (cf. Hch 5,40, donde los apóstoles son tratados del mismo modo). De hecho, Sherwin-White, *Roman Society,* 27, indica que la descripción lucana puede ser plenamente cierta, ya que *azotar* (castigo menos duro que la flagelación mencionada por Juan; cf. nota a 19,1) a un individuo se usaba como una pena en sí; cita un ejemplo de Calístrato en que los alborotadores del pueblo son azotados y a continuación puestos en libertad. En consecuencia, esta interpretación benévola, por muy inverosímil que parezca, no es una creación original del cuarto evangelista, sino que circulaba ya en ambientes cristianos más amplios. Si hay algo de cierto en

CUADRO COMPARATIVO DEL ESCARNIO DE JESÚS POR LOS SOLDADOS

	Mt 27,27-31	*Mc 15,16-20*	*Lc 23,11*	*Jn 19,1-3*
1	los soldados romanos; toda la cohorte	los soldados romanos; toda la cohorte	Herodes y sus soldados	los soldados *romanos*; cf. 18,3
2	en el pretorio	dentro del patio [o palacio], es decir, el pretorio	en la residencia de Herodes	presumiblemente dentro del pretorio
3	habiendo tejido una corona de espinas, se la ponen en la cabeza	le ponen una corona de espinas que han tejido		habiendo tejido una corona de espinas, se la ponen en la cabeza (corona espinosa: 19,5)
4	le ponen una caña en la mano derecha			
5	le quitan los vestidos			
6	le ciñen una túnica escarlata	lo visten de púrpura	le visten espléndidamente	le colocan un manto de púrpura
7	arrodillándose delante de él, lo escarnecen	doblando las rodillas, le hacen reverencias	lo tratan con desprecio y se burlan de él	una y otra vez se acercan a él
8	«Salve, "Rey [vocativo] de los judíos"»	«Salve, "rey [vocativo] de los judíos"»	cf. 23,37, cuando Jesús está en la cruz	«Salve, "Rey [nominativo] de los judíos"»
9	le escupían	le escupían		
10	tomaban la caña y le herían en la cabeza	le herían en la cabeza con una caña		le daban bofetadas
11	le quitaron la túnica y le *pusieron sus vestidos*	le quitaron la púrpura y le *pusieron sus vestidos*		Jesús sigue llevando la corona de espinas y el manto de púrpura (19,5)

la teoría de Bajsić (Pilato desearía poner en libertad a Jesús únicamente para no verse obligado a soltar a Barrabás), podría darse otra interpretación a la violencia física y a los ultrajes infligidos a Jesús: Pilato quería hacer de él un ejemplo de la brutalidad romana para irritar al pueblo e inducirlo de este modo a pedir su libertad. Pero todo esto es pura especulación; habría que suponer además que Juan o su tradición preevangélica confundieron los azotes con la flagelación.

Si suponemos que la interpretación joánica de los motivos de Pilato resulta inverosímil, ¿cómo resolver el problema de la secuencia en que ocurrieron la flagelación y los escarnios? La flagelación queda mejor situada con la sentencia de crucifixión, como en Marcos/Mateo. La crucifixión no causaba daños en las partes vitales del cuerpo, por lo que la muerte de la víctima se producía lentamente (por asfixia, efectos de la intemperie, fatiga, hambre, sed), frecuentemente al cabo de bastantes días. Para acelerar el proceso -en este caso quizá también por la proximidad de la Pascua o del sábado- se flagelaba violentamente al reo. Josefo, *Guerra,* II,14,9; 306, cita un caso de flagelación antes de crucificar a un condenado bajo el procurador Floro.

El escarnio plantea un problema más grave. Algunos han puesto en duda las noticias de Marcos/Mateo, indicando que había prisa en ejecutar a los presos y retirar los cuerpos de las cruces antes de la puesta del sol, de forma que difícilmente se permitiría a los soldados perder tiempo entretenidos en divertirse a costa de Jesús. Benoit piensa que las burlas irían mejor con los soldados de Herodes y se pronuncia a favor de la teoría de que, si bien la flagelación tuvo lugar al término del juicio (Marcos/ Mateo), las burlas se producirían a mitad del mismo (Lucas, Juan) y en la residencia de Herodes (Lucas). Se habría dado, en este caso, una tendencia a unir y confundir unas acciones semejantes, y esto hizo que Marcos/Mateo colocasen erróneamente las burlas al final del juicio, mientras que Juan, también por error, puso la flagelación asimismo a mitad del juicio. Una vez más nos movemos en el campo de las conjeturas.

Otros consideran el escarnio de Jesús por los soldados como un duplicado de las burlas sufridas por Jesús ante las autoridades judías. Winter, *Trial,* 105, piensa que es a la inversa: las burlas en el patio o palacio del sumo sacerdote pertenecen a una tradición secundaria. Sin embargo, a nuestro juicio, los detalles de las dos escenas son muy diferentes; pensamos que la tradición más antigua conservó el recuerdo de dos escarnios sufridos por Jesús. (Nótese que los dos escarnios apare-

cen en la fuente B de Marcos, lo que nos impide suponer una duplicación resultante de combinar las fuentes.) Los guardias del templo escarnecieron primero a Jesús como profeta; los soldados (de Herodes o romanos) se burlaron de él como rey. El paralelismo entre ambas escenas se realza en el *Evangelio de Pedro,* 7, donde los soldados dicen: «Juzga rectamente, rey de Israel»; compárese con Mt 26,68: «Profetízanos, Mesías.»

En el escarnio de Jesús como rey parece que los soldados siguen un ritual establecido en el que se destacan algunos gestos rutinarios. En las noticias de Filón sobre las burlas tumultuarias de que fue objeto Karabas en Alejandría (cf. nota sobre «Barrabás» en 18,40) encontramos algunos detalles parecidos: aquel individuo fue revestido al estilo regio, con una diadema de papiro en la cabeza y una caña en las manos por cetro; se le hacían reverencias y algunos lo aclamaban como a un rey. Filón puntualiza que todo esto se hacía a imitación de ciertas pantomimas bien conocidas. También en el escarnio de Jesús es probable que los soldados imitaran escenas que habían contemplado frecuentemente en los teatros y en los circos romanos (Winter, *Trial,* 103). Muchos investigadores aluden al juego del «rey de burlas» que practicaban los soldados durante las fiestas saturnales romanas; es interesante el dato de que en el enlosado de la fortaleza Antonia (nota a 19,13) hay unas incisiones relacionadas con este juego realizadas por los legionarios romanos que se hallaban acuartelados en aquel edificio. Ninguno de estos paralelos es perfecto, pero al menos indican que las burlas descritas en los evangelios no son una cosa extraña.

Finalmente, hemos de fijarnos en el significado de este episodio dentro del relato joánico del juicio ante el procurador romano. Al fracasar en su primer intento de dar la libertad a Jesús (tercer episodio), Pilato se decide a actuar. Sus intenciones son buenas, pero su sentido de la justicia se va desviando cada vez más. En el episodio anterior no logra liberar a Jesús, a pesar de reconocer que es inocente. Ahora hace azotar al inocente Jesús. La concesión que hace Pilato no pasará desapercibida al instinto de los enemigos de Jesús cuando aquél se lo presente en el siguiente episodio. A nivel teológico, el relato abreviado de Juan y la localización del escarnio hace que el tema de la realeza de Jesús destaque aún más que en los relatos sinópticos. En el tercer episodio Pilato se burlaba al hablar de Jesús como del «rey de los judíos»; ahora le relevan en las burlas los soldados romanos. Jesús ha sido proclamado rey; ellos le coronarán. Teniendo en cuenta el gusto joánico

por la ironía, en que los protagonistas dicen una gran verdad sin saberlo, quizá podamos ver aquí un anuncio de que serán los gentiles los que terminen por reconocer la condición regia de Jesús.

Quinto episodio:

Pilato presenta a Jesús ante su pueblo. «Los judíos» gritan que sea crucificado (19,4-8)

Bultmann, 510[2], considera los vv. 1-7 como un episodio único; ciertamente, se da una continuidad entre el escarnio de Jesús y su presentación ante el pueblo. Sin embargo, opinamos que 19,4 («Pilato salió otra vez afuera y les dijo...») es el comienzo de un nuevo episodio en el plan del evangelista, de forma que el quinto episodio comienza de la misma forma que el tercero (18,38b: «Salió Pilato otra vez a donde estaban los judíos y les dijo...»). También las primeras palabras de Pilato son semejantes en ambos episodios: «No encuentro ningún cargo contra él.» Este paralelismo se pierde a menos que 19,1-3 se considere como un episodio distinto, que coincidiría con la mitad del juicio (cf. diagrama de la p. 1.247, *supra*). En cuanto a que el quinto episodio haya de finalizar con el v. 7 (Bultmann) o con el v. 8, no estamos seguros. Sin embargo, teniendo en cuenta que el tercer episodio termina con un comentario del evangelista a propósito de Barrabás, es posible que el comentario sobre Pilato en el v. 8 tenga la finalidad de concluir el quinto episodio. Por otra parte, si el v. 9 se considera como el comienzo del sexto episodio, resultará que las primeras líneas de los episodios segundo y sexto (18,33; 19,9) están también en paralelismo.

El único elemento que este episodio comparte con el relato sinóptico del juicio ante el procurador romano es el grito de los que piden que Jesús sea crucificado. Pero entre Juan y Lucas hay otra semejanza. En efecto, el incidente del v. 4, en que Pilato saca fuera a Jesús y lo presenta a «los judíos» diciendo que no lo encuentra culpable, se parece al incidente de Lc 23,13-16: Jesús ha sido conducido desde la presencia de Herodes, y entonces Pilato llama a los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo y les dice que Jesús no es culpable. Ambos incidentes vienen inmediatamente después de que los soldados hayan escarnecido a Jesús.

En Juan este episodio sirve para desarrollar el tema de la realeza de Jesús. Reconocido por Pilato como «el rey de los judíos» (tercer episo-

dio), coronado e investido por los soldados (cuarto episodio), Jesús pasa ahora por otro rito característico de la coronación: es presentado, vestido y engalanado como un rey, para ser aclamado por su pueblo. En la idea de Juan, la larga espera de Israel anhelando un rey mesiánico tiene ahora su irónico cumplimiento.

El dramático argumento de la presentación de Jesús ante «los judíos» es típico de Juan, pero hemos de preguntarnos si el genio inventivo del evangelista no se vería frenado por algunos detalles que encontraría en la tradición. Si estaba inventando con absoluta libertad, éste hubiera sido el momento más apropiado para que Pilato dijera: «Aquí tenéis a vuestro rey» (como en el v. 14). En lugar de esto tenemos la enigmática frase: «Aquí tenéis al hombre.» Si bien esta designación puede entenderse como un título mesiánico (cf. nota sobre los posibles significados), resulta demasiado ambigua como para considerarla elegida por un evangelista dotado de tan gran inventiva. Más posible es que tomara una expresión despectiva que le llegó a través de la tradición y que la reinterpretara como título de exaltación.

Independientemente de lo que Pilato quisiera significar con esta expresión, su estratagema de presentar a Jesús ante «los judíos» fracasa. Ya han advertido la debilidad de Pilato en este segundo intento de llegar a un compromiso y acogen a su rey con una extraña aclamación: «¡Crucifícalo!» Al utilizar el verbo «gritar», es posible que el evangelista trate de recordarnos, por vía de contraste, que sólo cinco días atrás otra multitud gritaba al paso de Jesús: «¡Hosanna!... ¡Bendito el rey de Israel!» (12,13). Recordemos que, según la tesis de Bajsić, el grito de la multitud pidiendo la crucifixión de Jesús no es una expresión de los sentimientos populares contra éste, sino más bien una manera de rechazar la estratagema de Pilato.

La irritada respuesta de Pilato: «Lleváoslo vosotros y crucificadlo» (cf. nota), hace que «los judíos» inicien contra él un combate psicológico. Si Pilato no cede a sus demandas expresas, tratarán de doblegarle mediante una especie de extorsión: le echarán en cara que su conducta puede indisponerle con Roma. Los sinópticos no explican en ningún momento por qué cedió Pilato a las presiones repetidas de la multitud y los sacerdotes. Mc 15,15 dice que Pilato deseaba complacer a la multitud; Mt 27,24 da a entender que Pilato se había convencido de que por aquel camino nada iba a ganar, mientras que crecía el peligro de que se formara un tumulto; Lc 23,23 se limita a subrayar la fuerza con que se pide la crucifixión. Pero estas descripciones no concuerdan con

la imagen de Pilato que conocemos a través de Josefo, un Pilato que cortaba duramente cualquier intento de algarada y se mostraba siempre obstinado ante las demandas de los judíos. La figura joánica de un Pilato preocupado por lo que de él se pudiera decir en Roma tiene mayores probabilidades de resultar histórica. Según Filón, *Ad Gaium,* XXXVIII, 301-2, Pilato era inflexible por temperamento y se oponía tozudamente a los judíos hasta el momento en que éstos le decían que el emperador Tiberio quizá no aprobara sus continuas violaciones de las costumbres judías. «Esto era lo que al final de todo más le intimidaba, pues temía que si llegaban a enviar una embajada, denunciarían también el resto de su conducta como gobernador.» (Nótese, sin embargo, que la historicidad de las noticias de Filón ha sido puesta en duda por P. L. Maier, HTR 62 [1969] 109-21.) Por otra parte, cuando Jesús compareció ante Pilato, es posible que la posición de éste como gobernador resultara más vulnerable que nunca en Roma. Muchos suponen que Pilato debía el puesto que ocupaba en Palestina a Elio y Seyano, y fue precisamente el año 31 cuando Seyano perdió el favor de Tiberio. Es posible que los políticos sagaces presintieran ya la caída de Seyano; Pilato temería quedarse pronto sin su protector en Roma. Un político eclesiástico tan sagaz como Caifás estaría muy al tanto de la vulnerabilidad del prefecto, dispuesto a tantear el terreno. (Esta sugerencia no tiene bases firmes, pues ignoramos el año exacto en que fue crucificado Jesús; ello debió de ocurrir entre los años 27 y 33. Cf. P. L. Maier, *Sejanus, Pilate, and the Date of Crucifixion:* «Church History» 37 [1968] 3-13.)

En cualquier caso, «los judíos» toman pie de la negativa de Pilato a respetar sus costumbres para iniciar el ataque. Pilato no encuentra ningún cargo contra Jesús y se niega a proseguir el juicio civil contra él, pero ignora el hecho de que Jesús, sea o no un revolucionario, ha violado las leyes religiosas de los judíos. Detrás de esta afirmación está el hecho de que los funcionarios provinciales romanos solían respetar las prácticas religiosas de cada región. Tan pronto como se plantea esta cuestión, Pilato se retrae atemorizado (cf. nota sobre «se asustó más» en el v. 8). Resulta irónico ver cómo el representante de la poderosa Roma se encuentra ahora reducido a un estado de temor semejante al que se apoderó del presidente del Sanedrín en 11,47-53. En la idea de Juan, ningún dirigente, secular o religioso, puede igualar en poder a Jesús. Pilato intentó mantenerse neutral ante la verdad, pero la verdad es la que hace libres a los hombres (8,32). Pilato se ve ahora esclavizado por sus propios temores.

Las últimas líneas de este episodio tienen tanto valor teológico como alcance político para entender el relato. Por fin se dice claramente qué motivo tienen «los judíos» para dar muerte a Jesús: no pueden tolerar que se haya hecho «Hijo de Dios». Sherwin-White, *Roman Society,* 46-47, comenta que es perfectamente posible «conforme al uso romano que, al negarse Pilato a pronunciar un veredicto sobre la acusación política, recurrieran ellos a un cargo religioso que Pilato terminó por aceptar bajo... la presión política». Para Juan es falsa esta nueva acusación únicamente en el sentido de que Jesús no *se hizo a sí mismo* Hijo de Dios, puesto que realmente lo era. Ya hemos expuesto nuestra convicción (cf. pp. 1.171-77, *supra*) de que la oposición judía a Jesús no fue únicamente de orden político, sino también religioso. Juan se ha limitado luego a dar a esta oposición religiosa una expresión más en consonancia con la época y la sustancia de la áspera polémica que enfrentó a la Iglesia y a la Sinagoga. Veíamos cómo a comienzos del ministerio, en 1,35-51, se iban aplicando a Jesús ciertos títulos a medida que crecía la fe de sus discípulos (vol. I, 290ss); entre estos títulos se incluían los de Hijo de Dios, rey de Israel e Hijo del Hombre. Al final de su vida, en un *crescendo* de incredulidad, Jesús es llamado por burlas o por incredulidad «rey de los judíos» (18,39), «ese hombre» (19,5) e «Hijo de Dios» (19,7).

Sexto episodio:

Jesús dialoga con Pilato acerca del poder (19,9-11)

Ya hemos indicado que este sexto episodio presenta un notable paralelismo con el segundo. Ambos comienzan con la retirada de Pilato al interior del pretorio para interrogar a Jesús acerca de las acusaciones política y religiosa respectivamente. Son los dos únicos episodios en que habla Jesús. En ambos, la primera pregunta de Pilato no logra inmutar a Jesús; solamente cuando el prefecto le hace una segunda y más excitada pregunta logra obtener una explicación. En ambos casos se pronuncia esta explicación en solemne lenguaje didáctico y se evidencia al mismo tiempo que el interés de Jesús está puesto en las cosas de arriba, no en las de este mundo. Pilato pregunta en un plano y Jesús responde en otro, técnica muy parecida a la del «malentendido» (vol. I, 174). Hay dos episodios del juicio ante la autoridad romana en que la

elaboración joánica resulta más evidente y quizá más amplia. El sexto episodio comparte con la tradición sinóptica únicamente este tema del silencio de Jesús (nota al v. 9), que para Juan tiene obviamente menor importancia que para los sinópticos. Barrett, 451, observa: «Al provocar la siguiente pregunta, el silencio sirve para prolongar la conversación tan eficazmente como si fuera una respuesta.»

Es de suponer que el nuevo interrogatorio a que Pilato somete a Jesús equivale a un esfuerzo desesperado por encontrar un medio para dejarle libre, pero las intenciones de Pilato resultan aquí menos transparentes (nota sobre «¿De dónde eres tú?»). Tenemos la impresión de que el prefecto se bate a la desesperada y que ya no sabe cómo proceder. Ahora tiene que habérselas con una acusación religiosa que cae más allá de sus posibilidades de comprensión. Irónicamente, el temor le hace alardear de su fuerza; es evidente que la paciencia de Pilato se agota ante la falta de colaboración de este hombre al que trata de salvar. (Nótese la dramática caracterización de Pilato por Juan.) Los esfuerzos anteriores de Pilato por encontrar una vía intermedia entre la verdad y el mundo se han visto frustrados por la intransigencia del mundo; ahora se encuentra con la verdad, que tampoco está dispuesta a contemporizar. Pilato habla a un Jesús que siempre ha rechazado incluso propuestas más serias de amistad o aprobación cuando las encontraba faltas de fe (2,23-25; 3,2-3; 4,45-48).

El núcleo esencial de este episodio es la sentencia de Jesús acerca de la autoridad o el poder. Pilato ha mencionado el poder físico que tiene sobre Jesús: está en sus manos quitarle la vida. Jesús le responde en otro plano, en el de la verdad y el poder «auténtico». ¿Qué poder auténtico de lo alto posee Pilato sobre Jesús? Numerosos comentaristas interpretan este pasaje de Juan a la luz de Rom 13,1, donde Pablo insiste en que las autoridades civiles han recibido de Dios sus poderes. Los que opinan que Pilato representa al Estado (cf. p. 1.252, *supra*) estiman que en este versículo está la clave para interpretar la relación existente entre los poderes legítimos del Estado y las exigencias de la verdad. Sin embargo, nosotros estimamos, siguiendo a Von Campenhausen, *art. cit.*, que el Jesús joánico no trata de ilustrar a Pilato acerca de los derechos recibidos de Dios en el ejercicio de su cargo de prefecto y menos, *a fortiori*, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. (La interpretación de Juan a la luz de la idea paulina corresponde a una etapa posterior, el período donatista, y fue desarrollada por Agustín.) Las palabras de Jesús han de entenderse más bien a la luz

de 10,17-18: nadie tiene poder para quitar la vida a Jesús; sólo él tiene poder para entregarla voluntariamente. Sin embargo, Jesús ha aceptado vivir la hora que le ha señalado el Padre (12,27) para entregar su vida. En el contexto de «la hora», por consiguiente, el Padre ha permitido que los hombres tengan poder sobre la vida de Jesús. Aunque Pilato lo ignore, la razón de que posea un poder del que ahora presume no está en que tenga a los legionarios bajo su mando. Tiene poder porque Dios le ha asignado un papel en «la hora». Juan afirmó que Caifás podría profetizar que Jesús moriría para que se salvara la nación, porque Caifás era sumo sacerdote «aquel año» (11,51; cf. vol. I, 764); también Pilato tiene poder sobre Jesús por ser el prefecto de Judea «aquel año».

Pilato ha tratado de utilizar el poder que tiene sobre Jesús para dejarle en libertad. No lo conseguirá por no haberse entregado del todo a la verdad y por haber intentado mantenerse neutral. Pero no odia la verdad, y por eso su pecado es menor que el de Caifás y «los judíos», que buscan la muerte de Jesús. El Jesús joánico no está realmente interesado en explicar por qué Pilato tiene menos culpa, sino en acusar a los verdaderamente responsables. La escena de Mateo (27,24-25) en que Pilato se lava las manos y se declara inocente de la sangre de Jesús tiene en gran parte el mismo alcance.

Séptimo episodio:

Pilato cede a las exigencias de los judíos que reclaman la crucifixión de Jesús (19,12-16a)

El episodio final de Juan tiene paralelismo con los sinópticos sólo en los gritos repetidos que reclaman la crucifixión y en los resultados finales: Jesús es entregado para que lo crucifiquen. El relato de Juan resulta en conjunto más detallado, más dramático y más teológico. La meticulosa escenificación del episodio de la condena en «el enlosado», a mediodía, no sólo le confiere un tono dramático, sino que al mismo tiempo delata el interés del autor por la culminación del juicio. El nombre del lugar no tiene un simbolismo obvio, por lo que podemos aceptarlo como un detalle histórico. Mayor problema plantea la hora (cf. nota). También puede ser históricamente exacto el motivo que aduce el evangelista para explicar la decisión de Pilato, pero su verdadero interés es de orden teológico: ha convertido esta decisión en un drama en que los judíos rechazan la alianza davídica.

Al iniciarse el episodio, Pilato está trastornado por la acusación que le ha lanzado Jesús de que está utilizando mal el poder que le ha sido otorgado por Dios; por eso intenta de nuevo dejar libre a Jesús. Esto hace que «los judíos» recurran de nuevo a la extorsión política amenazándole implícitamente con la denuncia a Roma. En el quinto episodio veíamos a un Pilato aterrorizado ante la insinuación de que se exponía a ser inculpado de no respetar las costumbres locales judías; ahora se pone en tela de juicio su lealtad al emperador. Si están en lo cierto los que sostienen que Pilato ostentaba el título privilegiado de «amigo del César», es posible que «los judíos» estén insinuando la posibilidad de que le sea retirado, lo que llevaría consigo un severo castigo, ya que el emperador trataba con suma dureza la deslealtad de aquellos a los que antes había favorecido. Es comprensible que Pilato sintiera amenazada su condición de «amigo del César» si, como antes hemos dicho, había indicios de la inminente caída de su patrono Seyano. (Haenchen, *Historie,* 74, desecha con firmeza la posibilidad de una relación estrecha entre el evangelio y la historia que nosotros conocemos, sobre la base de que el evangelista no estaba al tanto de los detalles de la política romana ni los lectores de Juan estarían interesados por el trasfondo político. Esto puede ser cierto, pero aún queda la posibilidad de que la tradición histórica reelaborada posteriormente por el evangelista conservara ciertos recuerdos válidos de la situación política de Palestina hacia el año 30 d. C., incluso admitiendo que el evangelista no prestara mayor atención a sus implicaciones.) Pero si no queremos contar hasta ese punto con la posibilidad de que Pilato ostentara el título de «amigo del César» y que temiera perderlo, no deja de resultar verosímil, tratándose del reinado de Tiberio, la idea de que constituyera una amenaza el ser acusado de benignidad para con un rival del emperador. Aquel emperador, recluido en Capri durante su vejez, se mostró siempre muy sensible a los crímenes de lesa majestad. Suetonio, *Tiberio,* LVIII, nos cuenta que les aplicaba con rigor brutal todo el peso de la ley. Según Blinzler, *Trial,* 213, fue precisamente de este crimen del que Jesús sería declarado culpable, es decir, de una violación de la *Lex iulia maiestatis* promulgada por Augusto. Independientemente de Juan, en Hch 17,7 tenemos un indicio de la energía con que reaccionaban los funcionarios romanos, incluso en situaciones menos comprometidas, ante las aspiraciones monárquicas. Leemos en el pasaje citado que los judíos de Tesalónica llevaron ante la presencia de las autoridades de la ciudad a algunos cristianos a los que acusaron de actuar contra los

decretos del emperador, «diciendo que hay otro rey, Jesús», cosa que preocupó a las autoridades.

Pilato sigue convencido de que Jesús no es peligroso, pero «los judíos» no ceden. El prefecto, que acaba de jactarse ante Jesús de que tenía autoridad para soltarle o para crucificarle, se ve ahora privado del ejercicio verdaderamente libre de sus poderes. Si alguien hace llegar a Roma una acusación de lesa majestad por haber puesto en libertad a un supuesto rey que constituye una amenaza potencial contra el emperador, Pilato será sometido a una investigación a fondo en la que saldrán a relucir todos sus fallos como gobernador. Arriesgarse a caer en desgracia es un precio demasiado alto por defender la verdad. Pilato cede ante «los judíos» y monta la escena para dictar sentencia. Sentado en su silla judicial, con un gesto final de desafío y quizá con alguna esperanza de que todavía podrá obtener clemencia para el reo, presenta a Jesús ante «los judíos» como su rey. Al persistir ellos en sus exigencias de que sea crucificado, Pilato se venga tratando de herir sus sentimientos nacionalistas. En su empeño por lograr la condena de Jesús, «los judíos» han demostrado una conmovedora lealtad al emperador. ¿Significa esto que renuncian a sus esperanzas en el rey que anhelan? Ningún precio es demasiado grande en la lucha del mundo contra la verdad. «Los judíos» pronuncian las palabras fatídicas: «No tenemos más rey que al César.» El verdadero juicio ha terminado, ya que «los judíos» se han juzgado a sí mismos en presencia de Jesús y han pronunciado su propia sentencia.

Israel había proclamado orgullosamente que Yahvé era su rey (Jue 8,23; 1 Sm 8,7). Desde los tiempos de la promesa de Natán a David (2 Sm 7,11-16), segun la teología de Jerusalén, la realeza de Dios se manifestaba visiblemente en el gobierno del rey davídico al que Dios adoptaba por hijo (Sal 2,7). En la época posexílica se desarrolló toda una mística en torno al rey ungido de la casa de David, el futuro Mesías, que habría de venir y establecer el reinado de Dios sobre la tierra. El verdadero rey del pueblo de Dios sólo podría ser suscitado por el mismo Dios. Nunca podrían serlo los dominadores persas, tolomeos, sirios o romanos cuyas tropas recorrían el país. «Señor, Dios nuestro, otros señores, y no tú, se enseñorearon de nosotros, pero nosotros sólo reconocemos tu nombre» (Is 26,13). Pero ahora son desechados en un momento siglos de espera. «Los judíos» acaban de proclamar como rey suyo al medio loco exiliado de Capri. A lo largo del ministerio Juan presentó a Jesús sustituyendo a las instituciones, fiestas y costumbres

judías. Ahora se rompe la alianza por la que Dios o su Mesías ostentaban el título de rey de Israel y el proceso de sustitución alcanza un punto culminante al renunciar «los judíos» a su condición de pueblo de Dios. La escena de Juan tiene una fuerza semejante a la de Mt 27,25 en que todo el pueblo dice: «Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos.» Es evidente que ambos evangelios reflejan aquí una actitud apologética y teológica más que unos sucesos históricos, pues ponen en boca de los asistentes al juicio una interpretación cristiana de la historia de la salvación más propia de finales del siglo I. La tragedia de la muerte de Jesús aparece como vista a través del velo de la hostilidad que enfrentó a la Iglesia y a la sinagoga hacia los años ochenta y noventa (cf. vol. I, 92). Esta tragedia será posteriormente deformada aún más a lo largo de los siglos cuando las perspectivas teológicas de la pasión según Mateo y Juan, desgajadas de su contexto histórico y absolutizadas, se utilicen a la vez como un estímulo y una excusa para el odio antijudío.

Esta renuncia fatal al Mesías se produce al mediodía de la víspera de Pascua, la misma hora en que los sacerdotes han comenzado a degollar los corderos pascuales en el recinto del templo. Es un toque de ironía muy joánica el que el autor haga que «los judíos» renuncien a la alianza en el preciso momento en que sus sacerdotes inician los preparativos de la fiesta que recuerda cada año la liberación de su pueblo por obra de Dios, que con la sangre del cordero marcó a los suyos para que no perecieran. Ellos ahora dicen no tener otro rey que el César romano. Mientras reciten la *Haggadah* sonarán a hueco las continuas alabanzas al reino de Dios. La Pascua era el momento tradicional en que Dios juzgaría al mundo (Mishnah, *Rosh Hashanah,* 1,2), pero en la víspera de la Pascua se han juzgado ellos mismos al condenar al enviado de Dios al mundo para salvarlo, no para condenarlo (3,17; sobre otras posibles referencias a los temas pascuales en esta escena, cf. Meeks, 77).

Al comienzo de este evangelio Juan Bautista señalaba a Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29). Esta profecía se cumple ahora, a modo de inclusión, pues en el momento en que son degollados los corderos pascuales llega a su término el juicio de Jesús, que sale camino del Gólgota para derramar la sangre que limpiará a los hombres del pecado (1 Jn 1,7). Verdaderamente, tal como Juan lo advierte, Dios ha planeado «la hora» con todo cuidado.

BIBLIOGRAFÍA (18,28-19,16a)

[Cf. la bibliografía general sobre el relato de la pasión al final del apartado 60.]

A. Bajsić, *Pilatus, Jesus und Barabbas:* «Biblica» 48 (1967) 7-28.

J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus: Joh 18, 28-19, 16 im Lichte johanneischer Theologie:* BZ 3 (1959) 60-81.

J. Bonsirven, *Hora Talmudica: La notion chronologique de Jean 19, 14 aurait-elle un sens symbolique?:* «Biblica» 33 (1952) 511-15.

I. de la Potterie, *Jésus, roi et juge d'après Jn 19,* 13: ekathisen epi bēmatos: «Biblica» 41 (1960) 217-47.

E. Haenchen, *Jesus vor Pilatus (Joh 18, 28-19, 15):* TLZ 85 (1960) cols. 93-102. Reimpreso en *Gott und Mensch* (Tubinga 1965) 144-56.

D. Mollat, *Jésus devant Pilate (Jean 18, 28-38):* BVC 39 (1961) 23-31.

H. Schlier, *Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Br. 1956) 56-74.

—, *The State according to the New Testament,* en *The Relevance of the New Testament* (Nueva York 1968) 215-38.

B. Schwank, *Pilatus begegnet dem Christus (18, 28-38a):* SeinSend 29 (1964) 100-12.

-, *Der Dornengekrönte (18, 38b-19, 7):* SeinSend 29 (1964) 148-60. - *Der königliche Richter (19, 8-16a):* SeinSend 29 (1964) 196-208.

H. von Campenhausen, *Zum Verständnis von Joh. 19, 11:* TLZ 73 (1948) cols. 387-92.

65. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

TERCERA SECCIÓN (INTRODUCCIÓN. EPISODIOS 1-4)

(19,16b-30)

Crucifixión de Jesús

INTRODUCCIÓN

19 [16b] Con esto se hicieron cargo de Jesús. [17] Él, llevando a cues-
tas su cruz, salió para un lugar que llamaban la Calavera (en hebreo,
Golgotha). [18] Allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado y Jesús
en medio.

PRIMER EPISODIO

[19] Pilato mandó también escribir un letrero y ponerlo en la cruz;
decía:

JESÚS NAZARENO
EL REY DE LOS JUDÍOS

[20] Como el lugar donde crucificaron a Jesús estaba cerca de la ciu-
dad, muchos judíos leyeron el letrero, porque además estaba escrito en
hebreo, latín y griego. [21] Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a
Pilato: «No dejes escrito: "El Rey de los judíos"; pon: este hombre dijo
que era "el Rey de los judíos".» [22] Pilato contestó: «Lo escrito, escrito
está.»

SEGUNDO EPISODIO

[23] Cuando crucificaron a Jesús los soldados, tomaron sus vestidos

y los repartieron en cuatro lotes, uno para cada uno, dejando aparte la túnica. Era esta túnica sin costuras, tejida de una pieza de arriba abajo.
24 Los soldados se dijeron: «Mejor que dividirla en pedazos la echaremos a suerte, a ver a quién le toca.» (Esto fue para que se cumpliera la Escritura:

«Se repartieron mis vestidos
y echaron a suerte mi túnica».)

Esto fue lo que hicieron los soldados.

Tercer episodio

25 Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, la hermana de su madre, María de Clopas y María Magdalena.
26 Al ver a su madre y a su lado al discípulo preferido, dijo Jesús a su madre: «Mujer, ahí está tu hijo.»,
27 y luego dijo al discípulo: «Ahí está tu madre.» Desde entonces el discípulo la tuvo en su casa.

Cuarto episodio

28 Después de esto, sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado, para que se terminara de cumplir la Escritura, dijo: «Tengo sed.»
29 Había allí un jarro con vinagre. Sujetando a un hisopo una esponja empapada en el vinagre, se la acercaron a la boca.
30 Cuando Jesús tomó el vinagre, exclamó: «Está cumplido», y reclinando la cabeza, entregó el espíritu.

26: *dijo;* 27: *dijo;* 28: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

19,16b. *se hicieron cargo de Jesús.* Estrictamente hablando, el sujeto aquí y en el v. 18 («lo crucificaron») debería ser el mismo que el último plural mencionado, a saber: los sumos sacerdotes (v. 15). Sin embargo, en el v. 23 se aclara que a Jesús lo crucificaron los soldados (romanos, bajo jurisdicción de Pilato; vv. 31-32). Para una explicación, cf. nota a «*les* entregó» v. 16a. La dura redacción de esta frase ha sido causa de que algunos copistas trataran de

mejorarla mediante adiciones: «y le cargaron con la cruz»; «y lo sacaron» (la última trata de imitar a los sinópticos, especialmente a Mt 27,31 y Lc 23,26).

17. *llevando a cuestas su cruz.* El pronombre *heautō* suele entenderse como un dativo de provecho («para sí»; BDF § 188²); sin embargo, D. Tabachovitz, «Eranos» 44 (1946) 301-5, estima que se trata de un dativo instrumental, equivalente a *di' heautou* («por sí mismo»); aquí se traduce por la expresión «a cuestas». El verbo es *bastazein.* Es de suponer que «la cruz» se refiere al travesaño *(patibulum),* ya que el madero vertical, de cerca de tres metros de alto, se dejaba hincado permanentemente en el lugar en que se llevaban a cabo las ejecuciones. Era absolutamente normal que los sentenciados llevaran el *patibulum* a cuestas hasta el lugar de la ejecución; Bultmann, 517⁴, no ve nada especialmente simbólico en la expresión «por sí mismo» (= «a cuestas»; cf. comentario). Mc 15,21 y Mt 27,32 recogen la noticia de que los soldados obligaron a Simón a llevar *(airein)* la cruz; Lc 23,26 dice que cargaron a Simón con la cruz para que la llevara *(pherein)* detrás de Jesús. (Es posible que Lucas recoja una tradición independiente acerca de algunos episodios que tuvieron lugar camino del Calvario, pero V. Taylor, NTS 8 [1962] 333-34, considera esta descripción concreta como adaptación de Marcos.) La representación popular de Jesús llevando la parte delantera de la cruz y Simón sosteniendo el extremo inferior del palo vertical utiliza como guía las expresiones de Lucas y las combina con la descripción joánica y la de Marcos/Mateo. Otra armonización supone que Jesús llevó la cruz mientras tuvo fuerzas para ello y que luego los soldados obligaron a Simón a ayudarle. Investigadores tan serios como Dodd y Taylor tienen la segunda interpretación por perfectamente razonable y en consonancia con los datos.

salió. En el v. 20 se afirma explícitamente que el lugar de la crucifixión se hallaba fuera de la ciudad; lo mismo implican los prefijos adverbiales de los verbos usados por los cuatro evangelios en sus descripciones de la conducción de Jesús hasta el Calvario *(apagein, exagein, exerchesthai;* cf. también Mt 21,39; Heb 13,12). Según la costumbre israelita, las lapidaciones solían tener lugar fuera del campamento o de la ciudad (Nm 15,35; Hch 7,58) y, al parecer, esta costumbre se observaba también para la crucifixión. Es seguro que no se hallaría dentro de la ciudad un lugar en que hubiera enterramientos judíos. Marcos y Lucas mencionan que Simón venía del campo cuando se encontró con el cortejo de la crucifixión; esto concuerda con la noticia (v. 20) de que el lugar de la ejecución estaba cerca de la ciudad. Jeremias, *Golgotha,* 3, opina que el sitio estaba lo bastante cerca como para que lo vieran los que se asomaban sobre las murallas.

La iglesia del Santo Sepulcro, que abarca los lugares tradicionalmente venerados como de la crucifixión y el sepulcro, se halla dentro de los muros actuales de la ciudad. Ello ha inducido a algunos a rechazar esta identificación, pues opinan que la línea norte de las murallas actuales coincide aproxi-

madamente con la que éstas seguían en tiempos de Jesús (la segunda de las tres murallas que enumera Josefo y que supone corresponder a las tres líneas defensivas construidas a lo largo de la historia de Jerusalén; cf. *Guerra,* V,4,2; 142ss). Otros exponen la teoría de que el segundo muro norte corre muy al sur de las murallas actuales, de forma que el Calvario quedaría fuera de la muralla en tiempos de Jesús, aunque dentro del recinto actual. Esta última teoría ha recibido un firme apoyo gracias a las recientes excavaciones desarrolladas en Jerusalén por K. Kenyon (PEQ 96 [1964] 14-16; cf. R. H. Smith, BA 30 [1967] 74-90, E. W. Hamrick, BASOR 192 [1968] 21-25). A pesar de los datos bíblicos en contra, Melitón de Sardes, en su homilía pascual (72, 94), afirma que Jesús murió en medio de Jerusalén, quizá porque en su tiempo (*ca.* 170) el lugar tradicional del Calvario se hallaba dentro del recinto de Aelia Capitolina, la ciudad edificada por Adriano sobre la antigua Jerusalén (cf. A. E. Harvey, JTS 17 [1966] 401-4).

para un lugar que llamaban la Calavera (en hebreo, Golgotha). En el texto original no hay artículo delante de «Calavera», de forma que podría traducirse «al llamado "Lugar de calavera"», y así lo hace la NEB en Mt 27,33 y Mc 15,22, pero no en este pasaje. Hay algunas variantes textuales menores, por ejemplo, el Vaticano y la versión sahídica, que dicen *Golgoth.* El término arameo *Gulgoltâ* y el hebreo *Gulgōlet* significan «calavera, cráneo»; *calvaria* es el equivalente latino. Marcos/Mateo hablan de «un lugar llamado *Golgotha* que significa "El Lugar de la Calavera"», dando los términos arameo y griego en orden inverso al de Juan; nótese también el doble uso de «lugar». Lucas no da la forma aramea del nombre, pero habla de «el lugar que se llama "La Calavera"». Jeremias, *Golgotha,* 1[1], prefiere traducir la frase como nosotros, interpretando el genitivo como aposición (BDF § 167); también es favorable a esta traducción el orden de las palabras en P^{66}, en que «lugar» precede a «llamado», pero también es válida otra traducción: «al que llaman "El Lugar de la Calavera"».

Suele decirse que el nombre responde a la configuración del lugar, es decir, que se trataría de un cerro parecido a una calavera, posiblemente una cantera abandonada con cavidades artificiales que se utilizarían como enterramientos. (Los árabes llaman frecuentemente *rās,* «cabeza», a los cerros, aunque no tengan la configuración de una calavera.) Los evangelios no mencionan realmente ningún cerro, pero los peregrinos del siglo IV hablan de un *monticulus* (el lugar venerado como el Gólgota en la iglesia del Santo Sepulcro tiene una altura aproximada de cinco metros). Jeremias, *Golgotha,* 2, afirma que la topografía del lugar ha cambiado tanto que nos impide formular cualquier juicio, pero admite que para las ejecuciones se elegían a veces lugares elevados, buscando una mayor visibilidad. Otra explicación de este nombre se basa en una piadosa tradición atestiguada por Orígenes *(In Matt.,* XXVII,33; GCS 38,265 y 41[1],226) según la cual Adán habría sido enterrado

allí. Un siglo más tarde, el Pseudo-Basilio menciona la *calavera* de Adán (*In Isa.*, V,1,14; PG 30,348C), con lo que tendríamos la imagen de la cruz de Cristo erigida sobre la calavera de Adán. Si bien algunos han argumentado que esta leyenda podría ser precristiana, no es verosímil que Pilato hiciera ajusticiar a un criminal en un lugar venerado por los judíos. (Otra tradición rival que habla de que el cuerpo de Adán fue sepultado en el área del templo o en la caverna de Macpelá tiene mayores visos de ser auténticamente judía.) Otra explicación es que «Colina de la Calavera» era un lugar destinado para las ejecuciones públicas, en el que habría calaveras sobre la superficie o a poca profundidad. La proximidad de la tumba de José (19,41) y el horror de los judíos a la exposición de restos humanos hacen que esta teoría resulte poco verosímil.

18. *lo crucificaron.* Todos los evangelios se contentan con esta lacónica descripción, sin entrar en detalles. El condenado era clavado o atado al palo horizontal con los brazos extendidos; el travesaño era luego elevado y colocado en posición sobre el palo vertical; se aseguraban los pies del reo con clavos o cuerdas y el cuerpo se apoyaba sobre un saliente *(sedile)* del poste. Josefo, *Guerra,* VII,6,4; 203, llama a la crucifixión «la más miserable de las muertes», mientras que Cicerón, *In Verrem,* II,5,64; 165, habla de ella como «castigo crudelísimo y terrible».

otros dos. Marcos/Mateo los identifican como bandidos *(lēstai);* Lucas los llama criminales *(kakourgoi).* Es posible que se tratase de individuos apresados en la misma insurrección en que lo fue Barrabás (Mc 15,7). Quizá Is 53,12, donde se describe al Siervo como «contado entre los transgresores [*anomoi*]», influyó en que se conservara el recuerdo de estos dos compañeros de ejecución. (El pasaje isaiano se cita en el relato de la Última Cena según Lucas [22,37].) Sólo Lucas (23,39-43) recoge la noticia de que Jesús trató compasivamente a uno de ellos, que había dado señales de arrepentimiento y de sentimientos nobles. En épocas posteriores se les atribuyeron al menos cuatro juegos de nombres, por ejemplo, Dimas o Tito al «Buen Ladrón» y Gestas o Dumaco al otro. Una ley judía posterior prohibía ejecutar a más de una persona en el mismo día (StB I, 1039), pero no sabemos que estuviera ya en vigor en tiempos de Jesús o, si lo estaba, que fuera respetada por los romanos. El sumo sacerdote judío Alejandro Janeo (88 a. C.) mandó crucificar a ochocientas personas al mismo tiempo (Josefo, *Guerra,* I,4,6, 97).

uno a cada lado. Todos los evangelios concuerdan en cuanto a la posición relativa de los tres condenados, si bien la tradición sinóptica emplea términos diferentes: «uno a la derecha y otro a la izquierda» (Mc 15,27 y par.). La expresión de Juan parece semítica (cf. Nm 22,24). Es posible que los evangelios traten de recordar Sal 22,17(16): «Una cuadrilla de malhechores [*ponēreuomenoi*] me rodea.»

19. *Pilato mandó también escribir un letrero.* Todos los evangelios mencionan la inscripción, pero sólo Juan dice que se puso por orden de Pilato. Hemos traducido el original griego en el sentido de «dar una orden», «Pilato escribió» (literalmente). Cf. nota sobre «lo hizo azotar», en 19,1. Pero algunos investigadores opinan que Juan atribuye a Pilato la acción misma de escribir, de manera que después de haber afirmado enérgicamente durante el juicio la inocencia de Jesús, Pilato escribiría irónicamente ahora de su propia mano la culpa que se supone había cometido Jesús. El término de Juan que traducimos por «letrero» es *titlos,* un latinismo que refleja *titulus* (o *titlus* en latín vulgar; BDF § 5[1]), término técnico romano que designa la tablilla en que figuraba el nombre o el crimen del condenado, o ambos a la vez. *Titulus* parece designar también *la inscripción* que va en la tablilla; cf. F. R. Montgomery Hitchcock, JTS 31 (1930) 272-73. Sólo Juan (cf. también v. 20) utiliza este término técnico; Mc 15,26 habla de una «inscripción [*epigraphē;* también Lc 23,38] con la causa de su condena»; Mt 27,37 se refiere simplemente a la acusación puesta por escrito. Suetonio, *Calígula, 32*, menciona la exposición pública del título en que se indicaba el crimen del condenado. Hay pruebas de que el título iba colgado al cuello del criminal o llevado delante de él hasta el lugar de la ejecución, pero no está documentada la costumbre de fijarlo luego a la cruz.

en la cruz. Mc 15,26 no menciona dónde se colocó el letrero; Mt 27,37 indica que se puso sobre la cabeza de Jesús (Lc 23,38: «sobre él»); a esta última descripción debemos el que la cruz se represente comúnmente en forma de *crux immisa* (con el travesaño cruzando el palo vertical) en vez de *crux commisa* (con el travesaño apoyado en lo alto del palo vertical). Parece que la forma más común era la de *crux immisa.*

decía. Literalmente, «estaba escrito», un participio perfecto pasivo empleado también por Mateo.

Jesús Nazareno, el rey de los judíos. En los cuatro evangelios varía la forma en que está redactada la inscripción; esto constituye un interesante testimonio de la libertad con que se consignan los datos incluso cuando se supone que los cuatro evangelistas recogen algo que conocieron a través de un documento escrito. (Estimamos fantástica la tesis de P.-F. Regard, «Revue Archéologique» 28 [1928] 95-105, de que Mateo conserva la forma hebrea de la inscripción en una traducción literal, mientras que Lucas conservaría la forma griega y Juan la latina.) La redacción es como sigue:

Mt 27,37: Éste es Jesús, el rey de los judíos.
Mc 15,26 (cf. Jn 19,21, *infra*): El rey de los judíos.
Lc 23,38: Éste es el rey de los judíos.

Mateo y Juan comparten la peculiaridad de mencionar la persona y la acusación al mismo tiempo. La fórmula de Marcos es la más breve; el hecho de que

aparezca en la segunda referencia de Juan al letrero significaría que es la original. Loisy, 484, por ejemplo, opina que el autor joánico añadió aquí «Nazareno» como un toque irónico: los jefes judíos se han burlado de Jesús porque procedía de Galilea (Nazaret es equivalente; cf. Jn 7,41), pero resulta que ahora el Nazareno es su rey. Sin embargo, aceptando que «Nazareno» significa aquí «de Nazaret» (nota a 18,5), es posible que Juan pretenda únicamente recoger la identificación legal plena de Jesús, cosa que resultaría muy apropiada en la formulación de una sentencia judicial.

20. *cerca de la ciudad.* Cf. nota a «salió», en el v. 17.

hebreo, latín y griego. Algunos manuscritos occidentales ponen «griego» delante de «latín», con lo que se da al idioma de los vencedores romanos el puesto de honor al final. Sólo Juan menciona los idiomas de la inscripción, si bien esta noticia se recoge también, aunque en forma algo diferente, en una adición a Lc 23,38 que aparece en numerosos manuscritos. No eran infrecuentes en la Antigüedad las inscripciones políglotas (Barrett, 457); las inscripciones sepulcrales de los judíos en Roma estaban escritas a veces en estos mismos tres idiomas. La tumba de Gordiano III, erigida por soldados romanos, llevaba una inscripción en griego, latín, persa, hebreo y egipcio, a fin de que todos pudieran leerla.

21. *Los sumos sacerdotes de los judíos.* La frase resulta casi tautológica, ya que «los judíos» se refiere habitualmente en Juan a las autoridades de Jerusalén. ¿Se habrá añadido «de los judíos» para que resalte aún más la ironía de que Jesús haya sido titulado «el rey de los judíos»?

dijeron. En imperfecto en el original, quizá con sentido conativo (BDF § 326).

No dejes escrito. El presente de imperativo con *mē* tiene el sentido de prohibición de que se siga haciendo algo (ZGB § 246). MTGS 76 sugiere la traducción: «Cambia lo que has escrito».

este hombre. Posiblemente, uso despectivo de *ekeinos* (MTGS 46).

dijo que era "El rey de los judíos". Éste es el único caso en que «rey» aparece en Juan sin artículo definido, pero la diferencia no es significativa. Siguiendo a E. C. Colwell en su investigación sobre el uso del artículo con determinados sustantivos, ZGB § 175, afirma que su ausencia aquí es completamente normal por seguir el verbo al sustantivo «rey».

22. *«Lo escrito, escrito está».* Las dos formas verbales corresponden al perfecto; el primero tiene el valor de un aoristo, mientras que el segundo connota un efecto duradero (BDF § 342[4]). En 1 Mac 13,38 hallamos una expresión semejante usada por el monarca seléucida Demetrio: «Lo que os hemos garantizado, queda garantizado» (cf. también StB II, 573). Bernard II, 628-

29, subraya el respeto de los romanos hacia los documentos escritos: la demanda judía afectaba a una decisión legal que no podía alterarse.

23. *Cuando crucificaron a Jesús.* Puede interpretarse como un modo de reanudar la narración, pero resulta un tanto tautológico después del «lo crucificaron» del v. 18. (La versión inglesa de SB elude la tautología mediante una adición: «Cuando *terminaron de* crucificar a Jesús») Bultmann, 515, ve aquí un indicio de que los vv. 20-22 son una adición del evangelista a sus fuentes, a las que vuelve ahora, enlazando con el v. 19.

los soldados. Cf. nota sobre «se hicieron cargo», en el v. 16a. Se trata de soldados que están bajo la jurisdicción de Pilato.

tomaron sus vestidos. Himatia se refiere a las prendas exteriores. Es posible que Jesús quedara completamente desnudo, como era costumbre romana en el caso de los crucificados, pero algunos han supuesto que los romanos respetarían en Palestina el horror de los judíos a la desnudez en público y dejarían a los reos sus prendas interiores puestas. (La Mishnah, *Sanhedrin,* 6,3, recoge una discusión acerca de si un hombre que va a ser apedreado puede ser desnudado del todo.) La prenda interior habitual era una túnica o un calzón; se nos dice que Jesús llevaba una túnica que le fue quitada. Era práctica romana que los vestidos del reo quedaran en poder de los soldados. Marcos/Mateo concuerdan con Juan en unir los incidentes del letrero sobre la cruz y el expolio, pero los ordenan de modo inverso.

los repartieron en cuatro lotes. Juan aporta detalles no mencionados por los sinópticos, que se limitan a decir que los soldados «repartieron sus vestiduras y las echaron a suerte» (Mc 15,24 y par.). Algunos investigadores ingenuos han tratado de averiguar las prendas de vestir que llevaría Jesús, sobre la base de que cada lote consta de una pieza. Por ejemplo, A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I (Nueva York 1897) 625, y A. R. S. Kennedy, ET 24 (1912-13) 90-91, concuerdan en que tres de las prendas tenían que ser: a) un gorro o turbante); b) un *tallith,* o manto exterior (cf. Jn 13,4) c) un ceñidor o cinturón. No están de acuerdo en si Jesús llevaría sandalias (Edersheim) o si caminaría descalzo hasta el lugar de la crucifixión, de forma que el cuarto lote sería el *hālūq,* o prenda interior que se llevaba bajo la túnica (Kennedy).

uno para cada uno. Sólo Juan especifica que la escuadra encargada de la ejecución estaba formada por cuatro soldados; parece que era habitual esta formación de cuatro hombres, pues en Hch 12,4 se habla de cuatro escuadras de cuatro. No sabemos si de la ejecución de los otros dos reos se ocuparon otras tantas escuadras de cuatro; Mc 15,27 parece atribuir las otras crucifixiones a los mismos soldados, mientras que Mt 27,38 es más vago. Los sinópticos hablan de un centurión (Mc 15,39 y par.).

túnica. El *chitōn* era una prenda larga de uso interior (Colonel Repond, *Le costume du Christ:* «Biblica» 3 [1922] 3-14).

sin costura, tejida de una pieza. Las prendas confeccionadas de una pieza aseguraban que no se habían mezclado dos clases distintas de paño en su confección, cosa que estaba prohibida. Sobre la técnica usada para tejer prendas de una sola pieza, cf. H.-Th. Braun, *Fleur bleue,* «Revue des industries du lin» (1951) 21-28, 45-53. Este tipo de prenda no era necesariamente un artículo de lujo, ya que podía tejerla un artesano sin especiales habilidades.

24. *Mejor que dividirla.* Literalmente, «no la dividamos». Es interesante que Lv 21,10 prohiba a los sacerdotes rasgar sus vestiduras.

la echaremos a suerte. El verbo griego *lagchanein* significa «obtener por suerte», pero en este caso tiene más bien el significado de «echar a suerte». Los sinópticos utilizan la expresión más habitual, *ballein klēron* (que aparece en la cita del AT que hace Juan). El *Evangelio de Pedro,* 12, y Justino, *Trifón,* XCVII; PG 6,705A, dicen *ballein lachmon,* en que se combinan las expresiones de Juan y los sinópticos.

Esto fue para que se cumpliera. Cf. nota a 18,9. La misma construcción gramatical aparece en el relato de la pasión en Marcos (14,49).

la Escritura. Sal 22,19(18) es citado por Juan conforme a los LXX. Si bien los sinópticos no citan explícitamente el salmo con relación a este episodio (unos pocos testigos textuales recogen explícitamente la cita en MT 27,36), su manera de narrar el episodio está influida por las palabras del salmo. Se ha sugerido que la cita explícita de Juan es un intento de mejorar la cita implícita de los sinópticos. Dodd, *Tradición,* 54, opina que tenemos aquí ilustradas dos maneras distintas de utilizar Sal 22, que, junto con Is 52-53, constituye la principal fuente veterotestamentaria que sirvió para dar su colorido especial al relato de la pasión. (Véase una diferencia parecida entre cita implícita y explícita en Jn 13,18 y Mc 14,18; cf. p. 880, *supra*). Algunos manuscritos del texto de Juan añaden la fórmula explicativa «que dice» a continuación de «Escritura».

Esto fue lo que hicieron los soldados. Sobre el uso de *men oun* con valor ilativo, cf. MTGS 337. La fraseología de este resumen ha hecho pensar a algunos que Juan trata de indicar un contraste entre lo que hicieron los soldados y el comportamiento de los amigos de Jesús, que se describió en los vv. 25-27. Esto nos parece inverosímil, pues nada prueba que Juan viera una animosidad especial contra Jesús en la acción de repartirse los vestidos de Jesús. Dauer, 225, va mucho más allá de los datos al afirmar que el contraste entre el comportamiento de los soldados y el de las mujeres es un ejemplo de la reacción dualista producida por el Jesús joánico. La frase puede tener simplemente el valor de conclusión enlazando con «la echaremos a suerte, a ver a quién le

toca», después del paréntesis para citar la Escritura, o si se refiere a la Escritura, serviría para subrayar que los soldados cumplieron sin saberlo lo que estaba profetizado.

25. *Estaban junto a la cruz.* Sólo después de narrar la muerte de Jesús (y por consiguiente más en relación con la sepultura) mencionan los sinópticos (Mc 15,40 y par.) la presencia de las mujeres galileas. Dicen claramente que las mujeres habían estado viéndolo todo desde cierta distancia; de hecho, Lc 23,49: «se mantenían a cierta distancia», constituye casi una contradicción directa con Juan. (Los sinópticos no explican cómo, en tales circunstancias, suponen que pudieron ser oídas y conservadas las palabras de Jesús en la cruz.) Se podrían armonizar estas diferencias suponiendo que las mujeres estuvieron cerca de la cruz durante la crucifixión (Juan), pero que fueron obligadas a retirarse cuando se aproximaba el momento de la muerte (sinópticos). P. Gaechter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1954) 210, supone que se permitió a los amigos de Jesús aproximarse a la cruz (Juan) durante la oscuridad que cubrió la tierra (sinópticos). Otros niegan la historicidad del relato joánico. Barrett, 458, duda de que los romanos permitieran a los amigos de Jesús acercarse a la cruz, pero E. Stauffer, *Jesus and His Story* (Londres 1960) 111, 179[1], cita pruebas de que el crucificado se hallaba muchas veces rodeado de sus parientes, amigos y enemigos durante las largas horas de su agonía. Es de notar que la descripción sinóptica está dominada por la idea del cumplimiento de Sal 38,12(11): «Mis parientes se mantienen lejos de mí» (también Sal 88,9[8]). Kerrigan, 375, sugiere que Juan considera a las mujeres que permanecen junto a la cruz como testigos que ven y oyen cuanto sucede, pero lo cierto es que sólo la madre de Jesús tiene algún papel en este episodio, mientras que el discípulo amado es ya suficiente testigo (19,35).

su madre, la hermana de su madre María de Clopas y María Magdalena. ¿De cuántas mujeres se trata? ¿De dos, tres o cuatro? La tesis de que son dos las mujeres mencionadas obligaría a leer así el pasaje: «su madre y la hermana de su madre, a saber: María de Clopas y María Magdalena». Es inverosímil que Juan identifique a la madre de Jesús como María de Clopas, por lo que esta interpretación del versículo es la menos plausible de todas. Si admitimos que se trata de tres mujeres, tendremos que leer así la frase: «su madre y la hermana de su madre (María de Clopas) y María Magdalena». Si bien esto es posible gramaticalmente, no es muy verosímil que María, la madre de Jesús, tuviera una hermana llamada también María. La Peshitta siríaca y Taciano piensan claramente en cuatro mujeres, ya que insertan un «y» entre la segunda y la tercera designación: «la hermana de su madre y María de Clopas». Incluso sin esta aclaración, la estructura de la frase parece estar más a favor de que son cuatro mujeres: «A y B, C y D». (Si bien suponemos que se trata de cuatro mujeres, dudamos que el evangelista intentara ponerlas deliberadamente en contraste con los cuatro soldados, a pesar de la opinión de Hoskyns, 530;

nótese que en cada caso se indica sólo oblicuamente que se trata de cuatro personas.) Evidentemente, el evangelista deja innominadas a las dos primeras mujeres, mientras que da el nombre de las dos últimas. Una explicación posible es que la madre de Jesús era bien conocida entre los cristianos y no sería necesario designarla por su nombre, mientras que las dos últimas llevaban el nombre de María, por lo que era necesario diferenciarlas más claramente («de Clopas», «Magdalena»). ¿Por qué no se da el nombre de la hermana de la madre de Jesús? Es posible que no lo conservara la tradición o que fuera bien conocida en el círculo en que escribía el evangelista (cf. más adelante la sugerencia de que se trataba de Salomé, madre de Juan hijo de Zebedeo). En todo caso, el hecho de que el evangelio se va a ocupar en los versículos siguientes sólo de la madre de Jesús hace poco verosímil la idea de que la mención de las otras tres mujeres es pura creación del evangelista; su presencia se mencionaba en su tradición, del mismo modo que también formaba parte de la tradición o las tradiciones subyacentes a los sinópticos. (El hecho de que cada uno de los sinópticos nombre a tres mujeres sin mencionar a María la madre de Jesús puede esgrimirse como argumento a favor de que Juan nombre a cuatro mujeres distintas entre las que se incluye María.)

Comparamos las tres mujeres mencionadas por Juan junto a la madre de Jesús con las tres de que hablan los sinópticos. Mc 15,40 (cf. 15,47; 16,1) y Mt 27,56 dan los nombres de tres mujeres que permanecieron a cierta distancia de la cruz; Lc 24,10 (cf. 23,49.55) menciona tres mujeres que visitaron el sepulcro. El cuadro adjunto sigue el orden por el que se nombran las mujeres en Marcos/Mateo.

	Mateo	*Marcos*	*Lucas*
1	María Magdalena	María Magdalena	María Magdalena
2	María madre de Santiago y José	María madre de Santiago y José	María (madre?) de Santiago
3	La madre de los hijos de Zebedeo	Salomé	Juana

No hay problema alguno en cuanto a los nombres citados en *primer* lugar, pues los cuatro evangelios relacionan a María Magdalena con el Calvario y el sepulcro vacío. En cuanto al nombre de «María», cf. nota a 20,16. Los nombres que van en *segundo* lugar plantean un pequeño problema. Es obvio que Marcos y Mateo se refieren a la misma mujer; podía ser la madre de los dos «hermanos» del Señor ya que la variante entre «José» y «Joses» aparece también en las listas respectivas de los «hermanos»: Mt 13,55 dice: «*Santiago* y *José* y Simón y Judas», mientras que Mc 6,3 dice: «*Santiago* y *Joses* y Judas y

Simón.» (Puesto que la María que se cita como su madre no es con seguridad María la madre de Jesús, hay una razón bíblica interna para cuestionar la tesis de que estos «hermanos» eran hermanos uterinos de Jesús; cf. nota sobre «hermanos» en 2,12. De ahí que no resulte convincente la objeción de Barrett, 459, en el sentido de que Jesús no confiaría su madre al discípulo amado, ya que contaba con uno de sus hermanos como encargado más idóneo.) Parece muy verosímil que la «María de Santiago» en Lucas sea la misma María mencionada en Marcos/Mateo.

En cuanto a los nombres citados en *tercer* lugar, teniendo en cuenta lo cerca que se hallan entre sí Mateo y Marcos, no es improbable que Salomé sea la madre de los hijos de Zebedeo (Santiago y Juan). Pero Salomé no es Juana, ya que ésta, mencionada únicamente en el evangelio de Lucas, es la esposa de Cusa, mayordomo de Herodes (8,3).

¿Es «María de Clopas», mencionada por Juan, la misma María (madre de Santiago y José/Joses) mencionada en segundo lugar en nuestro cuadro de los sinópticos? (Muchas versiones dicen Cleopas, identificando al parecer a Clopas con el del mismo nombre mencionado en Lc 24,18, uno de los dos discípulos de Jesús que iban camino de Emaús. De hecho, ambos nombres son distintos: «Clopas» parece ser un nombre semítico, pero podía tomarse como equivalente del genuino nombre griego «Cleopas» [= Cleofás; cf. Cleopatros; BDF § 125 [2]].) Si estas dos Marías son la misma mujer, es posible que dos de los «hermanos» de Jesús fueran los hijos de Clopas (con lo que tendríamos otro buen argumento contra las débiles probabilidades de que se identifiquen Santiago «hermano» de Jesús con Santiago hijo de Alfeo, uno de los Doce). Hegesipo (*ca.* 150 d. C.) dice que Clopas era hermano de José, padre putativo de Jesús (Eusebio, *Hist.*, III,11 y 32,1-5; GCS 9 [1],228, 266-68); de ahí resultaría que los dos «hermanos» eran primos de Jesús por parte de padre. Hemos dado por supuesto que la expresión de Juan «María de Clopas» se refiere a la esposa de Clopas (BDF § 162[4]); sin embargo, E. F. Bishop, ET 73 (1961-62) 339, afirma que significa «hija de Clopas» (BDF § 162[1]); incluso podría significar «madre de Clopas» (BDF § 162[3]).

En cuanto a la hermana de la madre de Jesús, mencionada por Juan, ¿se identifica con Salomé, madre de los hijos de Zebedeo (combinando los datos de Marcos y Mateo)? Ello significaría que Santiago y Juan, los dos hijos de Zebedeo, eran primos de Jesús (cf. nota a «estaba allí», en 2,1), lo cual supone una relación que explicaría mejor el hecho de que Jesús, a punto de morir, confía su madre al discípulo amado (que se supone ser Juan hijo de Zebedeo). De ahí resultaría que un grupo de los parientes de Jesús, sus «hermanos», no creyó en él (Jn 7,5), mientras que otro grupo habría entrado a formar parte de los Doce (!). La estrecha relación existente entre Jesús y los hijos de Zebedeo explicaría también que su madre o ellos mismos esperasen recibir un trato de favor (Mt 20,20; Mc 10,35). Si la madre de Juan era hermana de María, el hecho de que el cuarto Evangelio calle su nombre estaría en consonancia con

la tendencia habitual de este evangelio a no dar los nombres de las personas que pertenecen a la familia de Zebedeo. Por otra parte, algunos investigadores prefieren identificar a la «hermana de la madre» de Jesús, mencionada por Juan, con la mujer mencionada en segundo lugar en el cuadro de los sinópticos, «María la madre de Santiago y Joses/José», pues esto aclararía en qué sentido Santiago y Joses/José eran «hermanos» de Jesús, a saber: como primos suyos por parte de madre.

Evidentemente, no deja de ser interesante esta especulación acerca de la familia y los amigos de Jesús, pero todo queda rodeado de incertidumbre. Sin embargo, la misma dificultad que supone decidir si las mujeres mencionadas por Juan son las mismas que mencionan los sinópticos constituye un argumento elocuente contra la tesis de que la lista de mujeres dada por Juan se tomó de los sinópticos.

26. *al discípulo preferido.* Sobre su identidad, cf. vol. I, 117-125. Ésta es la única vez que no aparece en compañía de Pedro. Lucas (23,49) es el único evangelista que señala la presencia de algún amigo varón de Jesús en el Calvario: «Sus conocidos... y también las mujeres.» La concordancia de Lucas y Juan en este punto ha de valorarse sobre la base de que son también los dos evangelistas que mencionan las apariciones a los discípulos en Jerusalén el domingo siguiente al viernes de la crucifixión. Mc 14,50 y Mt 26,56 aseguran que todos los discípulos huyeron cuando fue apresado Jesús; también Marcos y Mateo indican que la primera aparición de Jesús resucitado a los discípulos tuvo lugar en Galilea (cf. pp. 1.388-1.393, *infra*).

Mujer. Lo omiten las versiones coptas y un manuscrito de la VL. Cf. nota a 2,4.

ahí está tu hijo. En los mejores manuscritos griegos aparece *ide,* pero *idou* cuenta con un respaldo muy fuerte (cf. nota a «Aquí tenéis al hombre», en 19,5). Barrett, 459, y Dauer, 81, indican la semejanza de estas palabras con una fórmula de adopción, pero no parece haber ningún paralelo exacto en que se hable en primer lugar a la mujer. De hecho, las fórmulas de adopción que encontramos en la Escritura presentan generalmente un esquema a base de «tú eres» en vez de «ahí está» (Sal 2,7: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado»; 1 Sm 18,21: «Hoy serás mi yerno»; Tob 7,12 (Sinaítico): «En adelante tú eres su hermano, y ella es tu hermana»; en cuanto al Código de Hammurabi, cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I [Cristiandad, Madrid 1973] 242ss). Lagrange, 494, comenta que en la Antigüedad, cuando un moribundo quería dejar encomendada su madre a otra persona, solía hacerlo mediante un encargo directo: «Te dejo mi madre para que la cuides.»

27. *Desde entonces el discípulo la tuvo.* Literalmente, «desde aquella hora». Algunos manuscritos secundarios dicen «día» en vez de «hora». ¿Hemos de entender que la madre de Jesús y el discípulo amado abandona-

ron el Calvario inmediatamente antes de que muriera Jesús? La idea tendría algún apoyo gramatical, según Joüon (Black, 252), en el hecho de que la expresión «desde aquella hora» es un aramaísmo frecuente en los escritos rabínicos, con el significado de «en aquel mismo momento». Pero si, a la luz de la teología joánica, entendemos que «aquella hora» es la hora del retorno de Jesús al Padre, no tendremos que tomar esta indicación temporal como referida a la marcha inmediata del discípulo. Más adelante, en el v. 35, parece que aún se halla presente el discípulo amado. Ceroke, 132-33, interpreta la expresión en el sentido de que implica una atención permanente del discípulo hacia la madre de Jesús, pero también esta tesis va más allá de lo que quiere decir el texto. Lo cierto es que a partir de la mitad del versículo, el autor dirige nuestra atención hacia algo futuro (Dodd, *Tradición,* 136). Entre los sinópticos, Mateo es el único que interrumpe la secuencia de la pasión para narrar el final de uno de los personajes implicados (la muerte de Judas en 27,3-10; 27,52-53).

en su casa. Literalmente, «lo suyo», expresión utilizada en otros pasajes de Juan (1,11: «lo suyo» = «su país»; 16,32: «os disperséis cada uno a lo suyo» = «por su lado»). Aquí, la idea es «su casa», como en Est 5,10; 3 Mac 6,27; Hch 21,6. Pero la expresión implica al mismo tiempo la idea de cuidado. De acuerdo con el sentido más amplio que sugeríamos para «desde entonces», no hemos de pensar que el discípulo tenía casa puesta *en Jerusalén,* a la cual pudiera llevar a María desde el Calvario. Hoskyns, 530, advierte un posible contraste entre el discípulo amado, que llevó a María «a lo suyo», y los restantes discípulos, que se dispersaron cada uno «a lo suyo».

28. *Después de esto.* Sobre el problema de si *meta touto* es una indicación cronológica precisa, por contraste con *meta tauta,* cf. nota a 2,12. Por ejemplo, Kerrigan, 373, toma *meta touto* como una indicación de que este incidente siguió inmediatamente al anterior.

sabiendo. Sobre este mismo modo de expresarse, cf. 13,1. Algunos manuscritos secundarios dicen «viendo»; P[66] apoya la lectura de los manuscritos importantes.

ahora quedaba todo terminado. Muchas versiones omiten el «ahora» o ponen otra palabra, «he aquí», por ejemplo. El «todo» se refiere a la tarea que el Padre había encomendado al Hijo: «El Padre le había puesto todo en su mano» (13,3; cf. también 3,55; 15,15). Aquí y en el v. 30 se emplea el verbo *telein*, «llevar a término». Tiene también el matiz de completar algo junto con el de finalizar. En ocasiones tiene resonancias sacrificiales; Dodd, *Interpretación*, 436, sugiere que existe una conexión con el uso de «consagrar» en 17,19, a saber, si en este versículo (cf. p. 1.131, *supra*) aparece Jesús como un sacerdote que se ofrece a sí mismo en calidad de víctima por aquellos que Dios le ha confiado, aquí tendríamos que su muerte es la culminación de su

sacrificio. Sin embargo, la connotación sacrificial de *telein* resulta una base demasiado frágil como único apoyo de esta interesante hipótesis (que encajaría perfectamente en nuestra interpretación del simbolismo sacerdotal de la túnica en el segundo episodio; cf. comentario). Hemos de relacionar ciertamente *telein* con el *telos* de 13,1: «Los amó *hasta el extremo.*» Al analizar lo que aún nos queda de la escena de la crucifixión veremos cómo Juan relaciona la culminación de la obra y la vida de Jesús con el cumplimiento final del plan divino preordenado que aparece en la Escritura. Es interesante advertir que Hch 13,29 utiliza el verbo *telein* para referirse al cumplimiento de la Escritura en la muerte de Jesús: «Pidieron a Pilato que lo mandara ejecutar. Y cuando *cumplieron* todo lo que estaba escrito de él...» También aparece *telein* en el relato lucano de la Última Cena en relación con la espada que tenían los discípulos: «Porque os digo que tiene que *cumplirse* en mí... Pues, de hecho, lo que a mí se refiere toca a su fin [*telos*]» (Lc 22,37; cf. también 18,31; Ap 17,17). P. Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums* (Zurich 1966) 63ss, advierte aquí un intento de relacionar la crucifixión con el «en el principio» de que se habla en el Prólogo: entre el principio (Jn 1,1) y este final (19,28.30) se desarrolla la vida y misión de la Palabra hecha carne. Ricca sugiere también una conexión con 5,17, donde dice Jesús: «Mi Padre hasta el presente sigue trabajando y yo también trabajo.» El trabajo ya está hecho; el sábado que se inicia a continuación de la muerte de Jesús (19,31) es el sábado del eterno reposo (cf. vol. I, 471ss). Finalmente, si tenemos en cuenta el frecuente paralelismo que en el cuarto Evangelio se establece entre Jesús y Moisés, podríamos mencionar también Éx 40,33: «Así completó Moisés la obra», aludiendo a la terminación del tabernáculo (cf. vol. I, 233ss).

para que. Normalmente, una oración final depende de un verbo principal que la precede; ello supondría que cuanto «quedaba terminado para que se cumpliera la Escritura» incluiría también el episodio anterior, en que Jesús confía su madre al discípulo amado. O. M. Norlie, *Simplified New Testament* (Grand Rapids 1961) traduce así: «Jesús, sabiendo que todo había sido hecho para que se cumpliera la Escritura, dijo...» Bampfylde, 253, ofrece una traducción semejante: «Jesús, sabiendo que estaba cumplido todo lo requerido para que diera fruto la Escritura, dijo...» Sin embargo, los tratadistas de gramática en su mayor parte citan este versículo (BDF § 478; MTGS 344) como un ejemplo en que la oración final precede a la principal, de forma que el cumplimiento de la Escritura se refiere a las palabras de Jesús: «Tengo sed» (cuarto episodio). Quizá no se deban oponer tan tajantemente las dos posibilidades, que hemos tratado de reflejar en nuestra traducción. En el comentario indicaremos el posible trasfondo escriturístico de los episodios tercero y cuarto.

se terminara de cumplir la Escritura. El término normal que emplea el NT en relación con el cumplimiento de la Escritura es *pleroun*, utilizado en

los vv. 24 y 36. Aquí usa Juan *teleioun,* que no aparece en ningún otro pasaje del NT en relación con la Escritura (sin embargo, antes hemos señalado el uso de *telein,* verbo relacionado con el anterior). C. F. D. Moule, NTS 14 (1967-68) 318, sugiere que el uso joánico de *teleioun* por *plēroun* es simplemente una variante estilística. En 17,4.23 utiliza Juan *teleioun* a propósito de la culminación de la obra desarrollada por Jesús (cf. nota a 17,4); su uso en el presente versículo quizá implique que el cumplimiento de la Escritura culmina precisamente en el momento en que Jesús pasa de esta vida al Padre. De hecho, ésta *no* es la última referencia de Juan al cumplimiento de la Escritura en la vida y la obra de Jesús (cf. vv. 36 y 37).

«Tengo sed». Estas palabras aparecen únicamente en Juan. La última vez que se habló de la sed de Jesús fue en 4,6 (cf. nota correspondiente) cuando se sentó a mediodía junto al pozo de Sicar (cf. 19,14).

29. *un jarro.* Únicamente lo menciona Juan.

vinagre. El *oxos,* mencionado también en los relatos sinópticos de la segunda vez que se ofrece una bebida a Jesús (cf. comentario), era la *posca,* un vino agrio que bebían diluido los labradores y los soldados. Su única finalidad sería la de aplacar la sed, y no ha de confundirse con el narcótico (?) consistente en una mezcla de vino *(oinos)* y mirra o hiel de que hablan Marcos/Mateo a propósito de la primera vez que se ofrece de beber a Jesús. En el *Evangelio de Pedro,* 16, y en la *Carta de Bernabé,* 7,3, hay un eco de una confusa combinación de ambas bebidas. Curiosamente, Hoskyns, 531, ve aquí un gesto de crueldad con intención de agravar la sed, mientras que el *Evangelio de Pedro* parece referirse a una mezcla de hiel y vino común como un tóxico capaz de acelerar la muerte de Jesús.

sujetando a un hisopo. Marcos/Mateo hablan de una caña, seguramente un tallo largo y fuerte de alguna planta. ¿Qué significa «hisopo» en Juan? El hisopo a que habitualmente se refiere la Biblia (hebreo *'ēzōb;* griego *hyssōpos*) es una pequeña planta que crece en las grietas de los muros, que 1 Re 4,33 clasifica entre las más humildes de las hierbas (= *Origanum Maru L.;* la mejorana siria, una planta de la familia de las labiadas emparentada con la menta y el tomillo). La variedad del hisopo de Palestina tiene un tallo largo y sus ramificaciones la hacen muy adecuada para rociar (Lv 14,4-7; Nm 19,18), pero difícilmente podría ser utilizada para soportar el peso de una esponja empapada. Algunos han sugerido que «hisopo» se referiría en este caso al *Sorgum Vulgare L.* (la caña de Marcos/Mateo); esta armonización resulta forzada, pero hemos de reconocer que tampoco es segura la identificación del hisopo, pues se han sugerido al menos dieciocho plantas que responderían a su descripción, al paso que el término bíblico puede referirse a diversas especies (J. Wilkinson, ScotJT 17 [1964] 77).

Un manuscrito cursivo del siglo XI (476) dice *hyssos* en vez de *hyssōpos*. Es interesante el hecho de que J. Camerarius (muerto en 1574), sin conocer este manuscrito, sugiriera esta misma corrección. Ha sido aceptada por Lagrange, Bernard y los editores de la NEB. Hoskyns, 531, propone la posibilidad de que el evangelista encontrara efectivamente en su tradición el término *hyssos*, pero se acordara de *hyssōpos* e introdujera este término con intenciones simbólicas. En nuestra opinión, el apoyo textual a favor de *hyssos* resulta muy débil; estamos casi seguros de que se trata de un intento, por parte de algún copista, de mejorar una lectura difícil. (Cuando Juan quiere hablar de un arma semejante a una lanza, emplea el término *logchē* [v. 34], no *hyssos*.) Al hablar de hisopo, Juan alteró la escena histórica en favor del simbolismo (cf. comentario).

una esponja empapada en el vinagre. Lucas no menciona la esponja; Mc 15,36 dice que alguien empapó «una esponja con vino». Mt 27,48 habla de «una esponja empapada en vino». Algunos manuscritos del texto joánico presentan variantes influidas por la redacción de Marcos y Mateo.

se la acercaron. No se identifica de quién se trata, pero probablemente hemos de pensar en los soldados, a los que se menciona por última vez en el v. 24. En Lc 23,36 son efectivamente los soldados, mientras que Mt 27, 47-48 habla de uno de los circunstantes y Mc 15,36 dice simplemente «alguien», quizá uno de los circunstantes, si es que el v. 36a ha de relacionarse con el v. 35 (Taylor, *Mark*, 594-95, niega esta relación y sugiere que Marcos se refiere a uno de los soldados). Por supuesto, sería un individuo solo el que acercara el vinagre a la boca de Jesús, de forma que el plural joánico incluye a los que sugiriesen la idea y ayudaran a realizarla. Para «acercar», Lucas y Juan utilizan el término *prospherein*, descriptivo de la acción.

a la boca. Se menciona únicamente en Juan.

30. *tomó el vinagre.* Sólo Juan nos dice que Jesús aceptó la bebida que le ofrecían.

«Está cumplido». Cf. nota a «todo quedaba terminado» en el v. 28. Marcos/Mateo dicen que antes de morir Jesús profirió un fuerte grito, pero no aclaran su contenido. Lucas (23, 46) consigna como últimas palabras de Jesús: «Padre, en tus manos encomiendo [*paratithenai*] mi espíritu» (de Sal 31,6[5]).

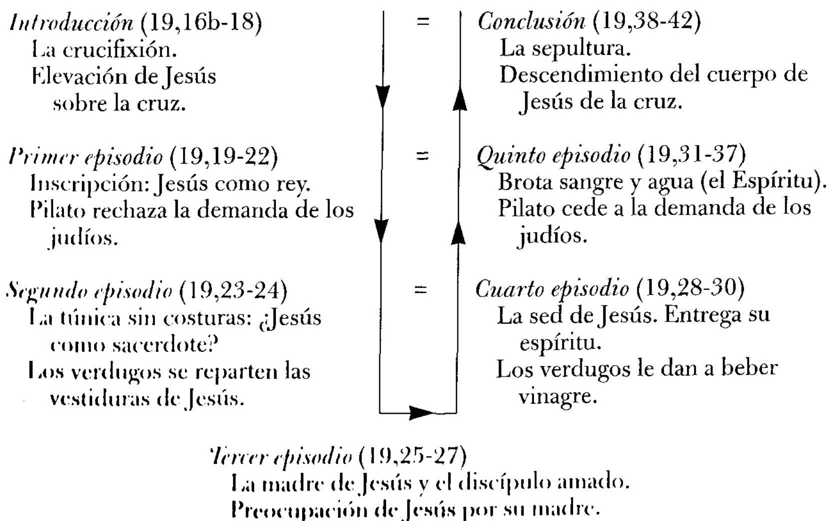
reclinando la cabeza. Únicamente Juan menciona este detalle. Varios autores modernos (por ejemplo, Loisy, Braun) siguen a Agustín, *In Jo.*, CXIX,6; PL 35,1952, al comentar que este gesto es más propio de un hombre que se dispone a dormir que de alguien que atraviesa el trance de una agonía mortal. Esta acción, por consiguiente, simboliza el dominio de Jesús sobre su propia muerte. Es una interpretación más bien imaginativa de los datos evangélicos.

entregó el espíritu. El mismo verbo, *paradidonai* («entregar, confiar») se usó en el v. 16a: «Pilato les entregó a Jesús para que lo crucificaran.» Podemos comparar la redacción de Juan con la de los sinópticos: Mc 15,37: «Expiró [*ekpnein*]; Mt 27,50: «Exhaló [*aphienai*] el espíritu»; Lc 23,46, igual que Marcos, pero cf. las palabras que Lucas atribuye a Jesús, citadas más arriba. Había dos formas tradicionales de describir la muerte de Jesús: a) Expiró (Marcos, Lucas); b) Exhaló, entregó su espíritu (Mateo, Lucas y Juan). En el uso que hace Juan de *paradidonai* advierte Bernard II, 641, un matiz de entrega voluntaria. Es el mismo verbo usado en Is 53,12 para describir la muerte del Siervo: «Fue entregado su espíritu a la muerte... y fue entregado por sus pecados.» Nótese que a diferencia de Lucas, que especifica que Jesús encomendó su espíritu en manos del Padre, Juan no identifica al receptor (cf. comentario). En los *Hechos de Juan*, texto del siglo II, se describe la muerte de Juan en términos semejantes a los que éste emplea para narrar la muerte de Jesús.

COMENTARIO GENERAL

Estructura de la escena

La escena de Jesús en la cruz no está organizada con tanta precisión o dramatismo como la comparecencia ante Pilato, pero de todos modos advertimos también un esquema quiástico, como puede verse en el adjunto diagrama.



La estructura que proponemos supone rechazar implícitamente dos ideas comúnmente aceptadas acerca de la organización de esta escena. Meeks, 62, considera 19,17-22 como un octavo episodio de las relaciones entre Pilato y Jesús, por lo que pertenecería a la sección anterior del relato de la pasión. Es cierto que la presencia de Pilato es aún importantísima en estos versículos, hasta el punto de que podríamos tener la impresión de que Pilato estaba presente en el Calvario (cf. p. 1.323s, *infra*). Sin embargo, la escena anterior tiene su propia concordancia quiástica, cuya clave son las idas y venidas de Pilato entre el interior y el exterior del pretorio. Introducir o añadir un episodio que tuvo lugar en el Calvario equivaldría a romper toda la organización. Por otra parte, la presencia de Pilato en la escena que consideramos primer episodio de la crucifixión no carece de importancia para la organización de esta sección del relato de la pasión, ya que se corresponde con la presencia de Pilato en el último episodio de la crucifixión. La otra tesis que rechazamos es la de Janssens de Varebeke (cf. p. 1.177, *supra*), que una vez más propone un esquema de siete episodios (une nuestra introducción al primer episodio y obtiene sus episodios sexto y séptimo dividiendo lo que nosotros consideramos la conclusión en dos partes: vv. 38-40 y 41-42). Es cierto que en nuestra división hay una especie de esquema septenario, si añadimos la introducción y la conclusión a los cinco episodios, pero tenemos motivos para hablar de cinco más bien que de siete episodios. Los episodios se centran en torno a un simbolismo teológico; la introducción y la conclusión carecen de ese simbolismo, al menos en igual medida que los episodios, ya que sirven más bien para enmarcar la escena (en cada una se describe el lugar en que fue crucificado Jesús; vv. 17-18a y 41).

El diagrama que hemos propuesto hace resaltar los paralelos más evidentes de la estructura quiástica; nótese que además hay un cierto paralelismo en las columnas verticales entre los episodios 1 y 2 (acerca de la condición de Jesús) y los episodios 4 y 5 (acerca del Espíritu). El tercer episodio, en que Jesús habla más extensamente que en los demás, es el que ocupa el lugar central. Algunos han sugerido que a través de estas escenas se alterna el trato dado a Jesús (bueno en los episodios 1 y 3 y en la conclusión, malo en la introducción y en los episodios 2 y 5). Sin embargo, resulta difícil establecer si el trato que recibe Jesús en el cuarto episodio (e incluso en el segundo) es realmente malo. A nuestro juicio, Juan no caracteriza la acción de los soldados como realmente hostil a Jesús, pues sus enemigos son «los judíos». Final-

mente, hemos de observar que algunos de los episodios contienen inclusiones internas: el primer episodio comienza y termina con el tema de la inscripción que mandó poner Pilato; el segundo episodio comienza y termina con una referencia a los soldados; el cuarto episodio se inicia y termina con el tema de que todo está cumplido. Hay una cierta unidad entre el quinto episodio y la conclusión, pues en ambos casos se describe lo ocurrido después de la muerte de Jesús; el tema del día de la preparación, con que comienza el quinto episodio, sirve para poner fin a la conclusión. Sin embargo, nuestra decisión de estudiar aquí la introducción y los episodios 1-4, reservando el episodio quinto y la conclusión para la sección siguiente, es ante todo asunto de pura conveniencia, a causa de la extensión.

Motivos joánicos dominantes en la escena de la crucifixión

Ya hemos visto cómo el juicio ante Pilato está dominado por el tema de la realeza de Jesús. La acusación que sirvió de base para su condena consistía precisamente en que había tratado de proclamarse rey, por lo cual resulta lógico que el interrogatorio girase en torno a este motivo. Pero aún había más: todo cuanto se hizo con Jesús estaba relacionado con esta misma idea. Jesús fue revestido de ornamentos regios y fue aclamado burlescamente por los soldados como rey. También como rey fue presentado por Pilato al pueblo. No es de extrañar que este mismo tema se halle de algún modo presente también en la escena de la crucifixión, que en sí misma y tal como se describe en la introducción viene a ser como la entronización de Jesús, y así se demuestra en el primer episodio, en que su título de rey es proclamado en tres idiomas, lo que le da un alcance internacional. Por otra parte, la sepultura de Jesús, descrita en la conclusión, contiene rasgos que también sugieren la idea de la realeza (cf. p. 1.377, *infra*). B. Schwank quizá acierte al insistir en que los diversos episodios de la crucifixión están relacionados con los varios dones que un monarca al ser entronizado otorga a los que aceptan su reinado, pues lo cierto es que esos episodios tienen por tema lo que Jesús hace en favor de los creyentes. La escena joánica de la crucifixión atiende en cierto sentido más que al destino de Jesús, al significado que ese mismo destino entraña para sus seguidores. En la crucifixión se cumple lo que había prometido Jesús (13,1): al llegar «la hora» mostraría hasta el extremo el amor que tenía a los suyos. Jesús muere

como buen pastor que da la vida por sus ovejas (10,11.14-15), es decir, por aquellos que oyen su voz y le reconocen.

Quizá sea útil resumir aquí la manera en que nosotros entendemos las principales ideas que aparecen en los episodios de la escena de la crucifixión, pues muchas de ellas se proponen a través de una simbología y no resultan evidentes a primera vista. (En el comentario especial indicaremos los diversos grados de probabilidad que pueden darse a estas interpretaciones.) El primer episodio proclama a todo el mundo civilizado la realeza de Jesús. «Los judíos» la rechazan, pero el gobernador pagano insiste en proclamarla en varias lenguas. En el segundo episodio tenemos el simbolismo de la túnica inconsútil, un ornamento sacerdotal. Jesús es rey, pero es también sacerdote y su muerte es una acción sacrificial por los demás. Dicho con las propias palabras de Jesús, «Por ellos me consagro a ti» (17,19). En el tercer episodio destaca la constante solicitud de Jesús por todos aquellos a los que deja atrás (cf. también 17,9-19). A su madre, símbolo del nuevo Israel, se le negó todo protagonismo en Caná porque aún no había llegado la hora, pero ya ha sonado esa hora y se le encarga el papel de madre del discípulo amado, es decir, del cristiano. Con lenguaje figurado se nos dice que Jesús se preocupa de la comunidad de creyentes que serán arrastrados hacia él a partir de este momento en que es alzado sobre la tierra en la cruz (12,32). El cuarto episodio nos muestra la muerte de Jesús como la culminación de todo lo que el Padre le encomendó realizar, una tarea que ya había sido anunciada en las Escrituras. Este episodio termina describiendo la muerte de Jesús como una entrega de su espíritu, lo que viene a ser una manera de indicar simbólicamente que a partir de ahora será el Espíritu de Jesús el que se encargará de llevar adelante su obra. «Si no me voy, no vendrá nunca el Paráclito» (16,7). En el quinto episodio continúa el simbolismo anticipado del don del Espíritu, pues al brotar el agua teñida de la sangre de Jesús moribundo se cumple la promesa de 7,38-39: «Como dice la Escritura: "De su entraña manarán ríos de agua viva." (Decía esto refiriéndose al Espíritu...)» A un nivel secundario, la sangre y el agua simbolizan el origen de los sacramentos de la eucaristía y el bautismo, a través de los cuales se comunica la vida de Jesús al cristiano. Es importante recordar que en este episodio Jesús ya ha muerto. En el pensamiento joánico, el drama de la cruz no termina en la muerte, sino en una vida que brota y fluye de la muerte, pues la muerte de Jesús es el comienzo de la vida cristiana.

También ocupa lugar destacado en la escena de la crucifixión el motivo del cumplimiento de la Escritura. Se citan explícitamente algunos pasajes en los episodios segundo y quinto y se afirma que el cuarto episodio sucedió para que la Escritura terminara de cumplirse del todo. El motivo del Mesías-rey en el primer episodio y el simbolismo de Sión Madre y la Nueva Eva del tercer episodio son absolutamente escriturísticos. En esta preocupación por el trasfondo veterotestamentario de la pasión se refleja probablemente en Juan la preocupación general de los primitivos cristianos por demostrar a los judíos que la crucifixión no descartaba la posibilidad de que Jesús fuera el Mesías prometido, sino que más bien venía a cumplir las palabras de Dios en la Escritura. Sin embargo, la selección de los pasajes concretos del AT y de los temas que constituyen el trasfondo de la crucifixión parece haberse llevado a cabo a la luz de los intereses teológicos de Juan.

Comparación con los relatos sinópticos de la pasión

Resulta difícil detectar un plan o esquema teológico en la secuencia del relato sinóptico sobre lo ocurrido en el Calvario. Únicamente en los insultos lanzados contra Jesús advertimos cierta organización, ya que tanto en Marcos/Mateo como en Lucas aparece una gradación entre los distintos grupos (circunstantes, autoridades, soldados [Lucas] y ladrones crucificados). Parece que algunos de los detalles narrados carecen de un evidente alcance teológico. Juan, por consiguiente, se diferencia de los demás evangelistas tanto por su ordenación quiástica de los episodios como por centrarse exclusivamente en aquellos que revisten una importancia teológica. Cada uno de los cuadros joánicos está perfectamente trazado y la narración prescinde de cuanto pudiera causar distracción. Es interesante enumerar los detalles del relato sinóptico que no aparecen en Juan:

Simón de Cirene (los tres).
Mujeres que lloran en el camino del Calvario (Lucas).
El vino mezclado con mirra/hiel (Marcos/Mateo).
Oración de Jesús pidiendo perdón para sus verdugos (Lucas).
Indicaciones sobre horas, por ejemplo, las nueve de la mañana (Marcos); del mediodía a las tres de la tarde (los tres).
Diversos escarnios (los tres).

Arrepentimiento del «buen ladrón» (Lucas).
Tinieblas sobre la tierra (los tres).
El grito *«Eloi, Eloi, lamma sabachthani»* (Marcos/Mateo).
El fuerte grito final de Jesús (los tres).
Las palabras «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lucas).
El velo del templo se rasga (los tres).
El terremoto y las tumbas abiertas (Mateo).
La reacción del centurión (los tres).
La multitud vuelve arrepentida a sus casas (Lucas).
La investigación de Pilato para confirmar la muerte de Jesús (Marcos).
El cuerpo envuelto en un sudario (los tres).
La presencia de las mujeres junto al sepulcro (los tres).
La compra de aromas por las mujeres (Lucas).

Todas estas omisiones por parte de Juan no se explicarían fácilmente como supresiones deliberadas, ya que hay detalles como el escarnio por los sacerdotes, las tinieblas sobre la tierra o el velo del templo rasgado que hubieran constituido vehículos excelentes para la teología joánica. El hecho de que la tradición de Lucas, al parecer independiente, omita algunos detalles que aparecen en Marcos/Mateo sugiere la posibilidad de que al menos algunas de las omisiones joánicas se expliquen sobre la base de que la tradición independiente que subyace al cuarto Evangelio careciera de unos detalles que aparecían en las tradiciones presinópticas. Nótese que Juan omite detalles tanto de la fuente A como de la fuente B de Marcos, aunque cuando los incluye, generalmente se aproxima más a la fuente A [según las entiende Bultmann más bien que Taylor]. Juan muestra un escaso conocimiento de los materiales propios de Lucas.

Si pasamos a considerar los incidentes que incluye Juan, encontramos cierto paralelismo con los sinópticos en la introducción, la conclusión y cuatro de los cinco episodios; únicamente el quinto episodio carece de ecos en las tradiciones sinópticas. Pero prácticamente en todos los casos de paralelismo, Juan subraya aquella parte del incidente que no tiene equivalencia en los sinópticos. En la introducción Juan concuerda con los sinópticos en cuanto al lugar de la crucifixión y la posición relativa de Jesús y los otros dos condenados, pero el único elemento que aquí interesa desde el punto de vista de la teología joánica

es el hecho de que Jesús llevó a cuestas su cruz, y éste es precisamente el punto en que la introducción de Juan difiere de los relatos sinópticos. En el primer episodio, Juan concuerda con los sinópticos en cuanto al hecho y el contenido sustancial del letrero colocado sobre la cruz, pero a Juan interesa más el carácter internacional de la proclamación y la intervención de Pilato para que se hiciera y mantuviera esa proclamación, punto que silencian los sinópticos. En el segundo episodio Juan concuerda con los sinópticos en el detalle de que los soldados echaron a suerte las vestiduras de Jesús, pero el simbolismo del episodio joánico parece centrarse en torno a la túnica inconsútil que mencionan los sinópticos. Juan concuerda con los sinópticos en el tercer episodio acerca de la presencia de las mujeres galileas en el Calvario, pero se interesa ante todo por las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado, ninguno de los cuales es mencionado en los relatos sinópticos en que se dio a beber vino a Jesús crucificado, pero Juan subraya que la sed de Jesús daba cumplimiento a la Escritura y llevaba a término su obra; este elemento está totalmente ausente de las descripciones sinópticas. Tampoco describen los sinópticos la muerte de Jesús de tal manera que destaque, como lo hace Juan, la idea de que así entregó Jesús su Espíritu a sus seguidores. En la conclusión concuerda Juan con los sinópticos en la urgencia de la sepultura, el cometido de José de Arimatea y la utilización de un sepulcro nuevo; si en todo esto hay algo que interese desde el punto de vista de la teología joánica, se trata de la gran cantidad de mirra y áloe que trae Nicodemo, detalle sobre el que los sinópticos guardan silencio. De este modo, incluso en los incidentes que tienen en común, las diferencias entre Juan y los sinópticos son muy importantes.

Una solución consistiría en suponer que Juan aprovechó ciertos datos básicos de los sinópticos o de las tradiciones presinópticas y luego los amplificó, añadiendo detalles que daban pie para desarrollar su labor teológica. En esencia, ésta es la valoración de Barrett, 455: «Juan depende probablemente de Marcos, pero él mismo, o la tradición intermedia, modificaron notablemente su fuente.» A esta teoría pueden oponerse dos objeciones. Primera, cuando Juan tiene materiales comunes con los sinópticos, las descripciones paralelas muestran frecuentemente diferencias notables de vocabulario; por ejemplo, cf. nota a 19,25 acerca de los nombres de las mujeres presentes en el Calvario. Por otra parte, en esos materiales comunes la secuencia no es idéntica. El orden en Marcos es el siguiente: 1) crucifixión; 2) reparto

de las vestiduras; 3) inscripción; 4) mención de los dos bandidos. Estos mismos acontecimientos aparecen en Lucas en el orden siguiente: 1, 4, 2 y, después de un inciso, 3. El orden joánico es: 1, 4, 3, 2. La segunda objeción es que resulta dificilísimo establecer si los detalles propiamente joánicos son adiciones imaginativas o dependen de una tradición. Si podemos tomar como guía la verosimilitud, esos detalles joánicos nos presentan a veces un cuadro tan verosímil como el de los detalles distintos o contradictorios de la tradición sinóptica. ¿Es inverosímil que Jesús poseyera una túnica inconsútil o que gritara de sed? El más peculiar de los incidentes propiamente joánicos, la sangre y el agua que brotan del costado, es uno de los que el autor asegura que están refrendados por un testigo ocular. Desde la perspectiva de una consideración general tanto de las omisiones joánicas como de los paralelos sinópticos parciales en los incidentes narrados por Juan en torno a la crucifixión, hemos de concluir, de acuerdo con Dodd, *Tradición,* 124-39, que habría una tradición joánica independiente, dejando abierta la posibilidad de que el evangelista la completara a base de su imaginación creadora.

COMENTARIO ESPECIAL

Introducción: *camino de la cruz y crucifixión* (19,16b-18)

Estos versículos sirven para establecer la transición entre los episodios en que Jesús es juzgado por Pilato y los que se producen mientras Jesús permanece en la cruz. Hemos rechazado la tesis de que esta introducción encajaría mejor como parte del juicio de Jesús ante Pilato, pero al mismo tiempo hemos de reconocer que Juan ha relacionado más estrechamente que los demás evangelistas la crucifixión con el juicio. El camino del Calvario se describe lacónicamente, de forma que ninguna escena de compasión, como la que narra Lc 23,27-31, distraiga al lector. Hay un mínimo de detalles, justo los precisos para enmarcar la escena del primer episodio, en que habla una vez más Pilato.

Lo más notable es que Juan no recoja el recuerdo de que Simón de Cirene ayudó a Jesús a llevar el madero de la cruz, como lo narran los tres sinópticos. Especialmente Marcos (15,21) revela un conocimiento especial de Simón, concretamente que era padre de Alejandro y Rufo,

dos personajes que serían bien conocidos en la comunidad de Roma, para la que escribe Marcos (Rom 16,13?). Si bien algunos investigadores (por ejemplo, S. Reinach) han propuesto que la participación de Simón se reduce a una dramatización imaginaria de la sentencia consignada en Mc 8,34: «Si alguien quiere seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y venga en pos de mí», todo induce a pensar que en este punto los sinópticos se apoyan en una tradición fidedigna. Es cierto que lo normal era que el condenado llevara su propia cruz, pero el hecho mismo de que la noticia suponga una excepción a la regla habitual refuerza su verosimilitud histórica. Si la intervención de Simón no es histórica, ¿a qué viene recordar o introducir su nombre? Es obvio que no sirve a ningún interés teológico.

¿Cómo hemos de valorar, en consecuencia, la afirmación de Juan en el sentido de que Jesús llevó él mismo su cruz? Independientemente de que aceptemos o rechacemos una ingeniosa armonización con los relatos sinópticos (cf. nota), aún nos queda por ver si la omisión de la presencia de Simón en Juan se debe a una supresión deliberada o a ignorancia del hecho. La sugerencia de que se debe a ignorancia, porque la tradición que recibió el evangelista no mencionaría a Simón, va en contra de la afirmación expresa de que el relato joánico de la pasión depende del testimonio de un testigo ocular que estuvo en el Calvario (19,35). Por supuesto, cabe responder que ese testigo no hubo de ver necesariamente todo cuanto ocurrió en el camino del Calvario o que no consideró tan importante la intervención de Simón de Cirene como para que mereciera la pena consignarla. Pero ninguna de estas dos respuestas es realmente satisfactoria.

Numerosos investigadores opinan que el recuerdo de Simón se suprimió deliberadamente. Algunos han creído ver un motivo en las exigencias de una apologética antignóstica. Ireneo, *Adv. haer.*, I,24,4; PG 7,677, indica que los gnósticos del siglo II, especialmente Basílides, proponían como parte de su cristología docetista que el crucificado fue Simón, no Jesús. Pero no estamos seguros de la fuerza que pueda tener en el cuarto Evangelio el factor antidocetista (vol. I, 95) y mucho menos podemos asegurar que aquella interpretación del papel desempeñado por Simón circulara ya por la época en que se compuso este evangelio.

Mayores visos de verosimilitud para explicar la omisión del recuerdo de Simón tiene el deseo, por parte de Juan, de desarrollar aún más el tema de la soberanía de Jesús en su camino hacia la muerte. Anteriormente se nos dijo que Jesús entregaba voluntariamente su vida

y que nadie tenía poder para quitársela (10,18). Jesús se permitió dar instrucciones a Judas para que acelerase los preparativos de la traición (13,27). Jesús demostró que era capaz de impedir su prendimiento dejando impotentes a sus enemigos (18,6) y compareció impávido ante Anás (18,20-23) y ante Pilato (19,9-11). También ahora camina hacia el Calvario sin ninguna ayuda humana.

Otra posible razón teológica de que Juan insista en que Jesús mismo llevó su cruz podría ser el deseo de introducir la tipología de Isaac, que cargó con la leña para su propio sacrificio (Gn 22,6). Esta interpretación aparece frecuentemente en los Padres de la Iglesia, por ejemplo, en Juan Crisóstomo, *In Jo. Hom.,* LXXXV, 1; PG 59,459. Ciertamente, en los relatos evangélicos de la crucifixión son frecuentes las alusiones al AT, y el tema de Isaac era muy popular en los círculos judíos y verosímilmente también en los cristianos (Glasson, 98, opina que Rom 8,32 alude a Gn 22,12; cf. también Heb 11,17-19. Véase así mismo J. E. Wood, *Isaac Typology in the New Testament:* NTS 14 [1967-68] 583-89.) G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) 193-227, y R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Analecta Biblica 22; Roma 1963) especialmente 198-207, han estudiado detalladamente el primitivo desarrollo del tema de Isaac. En el siglo I d. C. se describía a Isaac como un adulto que aceptó voluntariamente la muerte (una combinación de Gn 22 con el tema del Siervo en Is 53). Por otra parte, se estableció una relación entre el cordero pascual (tema joánico en el relato de la pasión) y el sacrificio de Isaac, ya que éste se fechaba el 15 de Nisán. Vermes, *op. cit.,* 216, cita un texto de la Mekilta de Rabbi Ishmael: «Y cuando yo vea la sangre, pasaré de largo [Éxodo 12,13]; la sangre de las ataduras de Isaac». En relación con el pasaje joánico que ahora estudiamos resulta más interesante el comentario de Midrash Rabbah 56,3 (una obra tardía) sobre Isaac cargado con la leña: «... del mismo modo que el que lleva *la cruz* [o poste para la ejecución] a cuestas».

Digamos a modo de inciso que el simbolismo de Isaac es sólo uno de los factores que nos inducen a estimar que Juan presenta a Jesús como víctima sacrificial que murió a la misma hora en que se degollaban en el templo los corderos pascuales (cf. pp. 1.365-67, *infra;* también 1 Jn 2,2; Ap 1,5). Rechazamos, sin embargo, la tesis propuesta por Miguens, 9-10, de que Jesús fue una víctima *ofrecida por Caifás,* que era «sumo sacerdote aquel año» (Jn 11,51; 18,14). En la teología joánica es Jesús el que entrega su propia vida (10,18) y se consagra a sí

mismo (17,19). En el comentario a 19,23 veremos cómo Jesús camina hacia la muerte revestido simbólicamente de ornamentos sacerdotales, es decir, llevando una túnica inconsútil que recuerda la vestidura del sumo sacerdote. Igual que Isaac en el pensamiento popular judío, Jesús es una víctima que se ofrece a sí misma.

Dodd, *Tradición,* 133-134, aporta una nueva sugerencia para explicar por qué lleva Jesús su propia cruz. Indica este autor que hay una cierta semejanza entre la acción de Jesús tal como la describe Juan y la sentencia consignada en Lc 14,27: «Quien no cargue con su cruz y me siga no puede ser discípulo mío.» Resulta difícil, sin embargo, pensar que la escena joánica esté descrita de modo que sirva para dar cumplimiento a aquella sentencia, ya que el cuadro sinóptico en que aparece Simón llevando la cruz detrás de Jesús le da cumplimiento más a la letra. Por otra parte, la forma joánica de la sentencia (12,26; cf. vol. I, 811) no menciona la idea de cargar con la cruz.

Si dejamos la descripción joánica del camino del Calvario y pasamos a la crucifixión, advertimos que el evangelista menciona el dato de que otros dos hombres fueron crucificados con Jesús, pero no le atribuye mayor importancia. No alude a que insultaron a Jesús (Mc 15,32 y, con diferencias, Lc 23,39-43); los menciona únicamente porque aparecerán más adelante en el episodio de quebrar las piernas (Jn 19,32).

Primer episodio:
Pilato y la inscripción regia (19,19-22)

El primer incidente verdaderamente relacionado con la crucifixión muestra una cierta continuidad con respecto a lo que ocurrió en el pretorio, ya que los antagonistas del juicio, los jefes judíos y Pilato, vuelven a chocar a propósito de Jesús. Este enfrentamiento, con su fuerza dramática, devuelve su dignidad a Pilato y encaja en el retrato favorable que de él intenta dar el evangelista. Pilato ha sido débil, pero en adelante no se amedrentará. Si se ha visto obligado a ceder ante «los judíos» en cuanto a la crucifixión, sus últimas palabras en el evangelio serán un desafío. ¿Qué autor dramático hubiera podido inventar una intervención final de Pilato más impresionante?

Si tratamos de valorar este episodio desde el punto de vista histórico, tropezamos con ciertas dificultades. Algunos las hacen casi insuperables al suponer que Juan quiere darnos a entender que fue el

mismo Pilato el que escribió el letrero de su propia mano (cf. nota al v. 19) y que de hecho acudió al Calvario para presenciar la ejecución. Esta última tesis se funda en el hecho de que no se dice que ninguna de las delegaciones que compareció ante Pilato marchara al lugar en que éste se encontraba (vv. 20,31, 38), por lo que necesariamente hubo de hallarse a mano. Quizá sea esto ir demasiado lejos, a partir del argumento del silencio. Es posible que Juan aplique aquí la técnica del escenario doble (vol. I, 421, 427) para mostrar lo que está ocurriendo simultáneamente en dos lugares distintos. Mayor peso tiene contra el relato joánico la objeción basada en la mentalidad de «los sumos sacerdotes de los judíos». En Mc 15,32 y Mt 27,42 son los mismos sumos sacerdotes los que llaman a Jesús «rey de Israel». Lo dicen, ciertamente, burlándose, pero esta tradición no concuerda con la idea de que el uso de la expresión «el rey de los judíos» en un documento oficial sobre el crimen por el que era ajusticiado Jesús les resultara perturbador. Dodd, *Tradición,* 131, en nota a pie de página, afirma que las presentaciones divergentes en los sinópticos y en Juan reflejan las tendencias de los diversos canales de la tradición, ya que ponen de relieve la postura ambivalente del judaísmo oficial ante las aspiraciones mesiánicas durante la etapa que precedió a la caída de Jerusalén. En efecto, algunos dirigentes judíos se burlaban de las aspiraciones mesiánicas, mientras que otros estimaban que el honor nacional prohibía el uso de títulos mesiánicos por los revolucionarios criminales. Sea lo que fuere, resulta difícil imaginar que los sacerdotes creyeran que les sería posible forzar al prefecto romano a cambiar una inscripción oficial que ya muchos habían podido leer. Bultmann y otros resuelven el problema suponiendo que el evangelista recibió de su tradición únicamente el v. 19, mientras que los vv. 20-22 representarían una amplificación imaginaria del mismo evangelista.

En cualquier caso, el interés del evangelista en este episodio es primariamente de orden teológico. La queja de los sacerdotes introduce el tema de la realeza, que tanto ha destacado a lo largo del juicio. Todos los evangelios coinciden en que había una inscripción que contenía, como acusación contra Jesús, la de tener aspiraciones a la realeza. Mateo y Lucas concuerdan con Juan en que la acusación se colocó sobre la cruz, pero sólo Juan hace de aquella acusación una proclama universal de entronización. Al estudiar el juicio ante Pilato rechazábamos la tesis de que en 19,13 Juan describe a Jesús como sentado en la sede judicial y que eso formaría parte del rito de entronización (cf. nota

a «sentó»). La verdadera entronización tiene lugar ahora en la cruz, cuando la realeza de Jesús es reconocida mediante una proclamación heráldica ordenada por un representante de la mayor potencia política de toda la tierra y expresada en los idiomas sagrados y profanos de la época. El enfrentamiento entre Pilato y los sacerdotes pone de relieve el alcance y la seriedad de aquella proclamación (del mismo modo que el enfrentamiento entre Pilato y Jesús durante el juicio sirvió para poner de relieve el verdadero significado de la condición regia de Jesús: una adaptación del uso joánico del diálogo para resolver un malentendido). La negativa de Pilato a cambiar el letrero significa que la realeza de Jesús se afirma a pesar de los esfuerzos de los judíos por suprimirla. De hecho, la insistencia de Pilato podría ser una manera irónica de insinuar que con el tiempo los paganos reconocerán esa realeza que niegan «los judíos» (sugerencia que ya habíamos formulado en relación con las aclamaciones que los soldados dirigen a Jesús llamándole rey durante el juicio). Ésta podría ser la primera vez que aparece un tema que encontraremos frecuentemente a lo largo del relato de la crucifixión: Jesús ha sido exaltado sobre la tierra y empieza a atraer a todos los hombres hacia sí (12,32). Como observa Dodd, *Interpretación,* 436, la imagen de Jesús crucificado que nos refleja Juan concuerda con la famosa interpolación cristiana de Sal 96,10: «El Señor reina *desde el leño* [de la cruz]» (lectura que no aparece en el TM ni en los LXX, pero que conocen Justino, Tertuliano y la tradición latina).

Segundo episodio:

los verdugos se reparten las vestiduras de Jesús. La túnica inconsútil (19,23-24)

Aunque los demás evangelistas refieren que los soldados se repartieron las vestiduras de Jesús, sólo Juan distingue entre las prendas exteriores y la túnica inconsútil que prefirieron no rasgar. Esta diferencia se considera como el cumplimiento de lo predicho en Sal 22,19(18). La verdad es que los dos versos del salmo están en paralelismo sinonímico, que consiste en decir la misma cosa dos veces con palabras distintas cada una; para el salmista, «repartir los vestidos [TM: *beged;* LXX: *himatia*]» y «echar a los dados la túnica [*lābūš; himatismos*]» constituyen una sola acción referida a un mismo con-

junto de cosas. Pero Juan piensa en dos acciones distintas (repartir; echar a suerte para no rasgar) correspondientes a cosas distintas dentro del mismo conjunto (prendas exteriores; túnica interior). Esta ruptura del paralelismo que había en el texto del AT parece advertirse también en Mt 21,1-5. (cf. nota a 12,14). Hay una ligera posibilidad de que un targúm arameo de este salmo ofreciera una mayor justificación que el texto hebreo para la interpretación de Juan (en relación con este fenómeno cf. vol. I, 364s, 610), ya que la tradición targúmica tardía designa las vestiduras dos veces mencionadas como *l^{e}būšâ,* «ropas», y *p^{e}tāgâ,* «manto».

Numerosos investigadores sugieren que el incidente de la túnica es producto de una interpretación imaginaria o errónea del salmo por parte del evangelista, que encontraría una referencia a aquel pasaje bíblico en su tradición. Sin embargo, parece más verosímil que se ampliara la interpretación del salmo hasta abarcar un incidente que el evangelista encontró en su tradición, más que a la inversa. Por ejemplo, si el evangelista inventó algo sobre la base del salmo, ¿por qué no utilizó la misma expresión verbal del salmo, «echar a los dados», en vez de la más difícil «echar a suerte» (cf. nota)? Por otra parte, ¿cómo es que el segundo término del salmo para designar una prenda de vestir *(lābūš o himatismos)* pudo sugerirle la túnica *(chitōn,* que no traduce *lābūš,* sino *k^{e}tonet)?*

Independientemente del origen que se atribuye a la idea de la túnica, lo cierto es que esta prenda pasa a ser el centro del simbolismo teológico del episodio. A nivel popular tenemos la sugerencia de que la túnica inconsútil, tejida de una sola pieza, sirve aquí para que el lector recuerde la vestidura del (sumo) sacerdote, de forma que se proclamaría la muerte de Jesús no sólo como rey, sino además como sacerdote. Éx 28,4 y Lc 16,4 usan *chitōn* (hebreo *k^{e}tonet*) para designar uno de los ornamentos del sumo sacerdote. En los LXX no aparece el término «inconsútil» *(arraphos),* pero Josefo, *Ant.,* III,7,4; 161, describe la túnica talar del sumo sacerdote como una larga vestidura tejida, no compuesta de dos piezas. Éx 39,27 (LXX: 36,35) habla de la túnica de lino del sacerdote y la llama «una pieza tejida». El tema de Jesús como rey y sacerdote parece que está contenido en Ap 1,13, donde lleva los ornamentos propios de ambos oficios. En este pasaje se utiliza *podērēs* para describir la larga túnica que llega a los pies; este mismo término, pero en forma adjetiva, acompaña a *chitōn* en Éx 29,5 para describir la túnica talar del sumo sacerdote. Ciertamente, la idea de que Jesús fue a

la muerte en condición de sacerdote es conocida en los tiempos del NT. Destaca especialmente en Hebreos, un texto que muestra numerosas afinidades con Juan (cf. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* I [París 1952] 109-38; también *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Epïtre aux Hébreux,* en *Aux sources de la tradition chrétienne* [Neuchatel 1950] 258-69). El cuidado que tanto Herodes como los romanos pusieron en la custodia de los ornamentos sacerdotales demuestra por otra parte la importancia que tenía en la mente del pueblo la túnica inconsútil del sumo sacerdote. La alegoría que construye Filón, *De fuga,* XX, 110-12, en torno al precepto que prohíbe al sumo sacerdote rasgar sus vestiduras demuestra así mismo que no sería extraño ver un simbolismo teológico en la túnica. La vestidura sacerdotal nos recuerda uno de los ornamentos que el *logos* se hace con la contextura del universo (p. 1.636, *infra*).

Algunos autores opinan que el simbolismo sacerdotal de la túnica es perfectamente plausible, pero que no explica del todo la escena joánica, pues no aclararía por qué los soldados no quisieron rasgar la túnica. En consecuencia, prefieren sustituir o completar el simbolismo sacerdotal con una referencia a la unidad entre Jesús y sus seguidores. Por ejemplo, Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia católica,* VII; CSEL 31,215, ve en los vestidos que fueron repartidos en cuatro partes un símbolo de los cuatro puntos cardinales, mientras que la túnica inconsútil representaría a la Iglesia. Apoyándose en una lectura del v. 23 en que la túnica «estaba tejida de arriba abajo sin costuras», Cipriano interpreta «de arriba» en el sentido de que la unidad de la Iglesia procede de Dios y no puede ser destruida o rota por los hombres. Es verdad que Cipriano en sus elucubraciones teológicas va más allá de lo que dice el texto, pero lo cierto es que el tema de la unidad no queda fuera de lugar en Juan (10,15-16; 11,51-52; 17,11.21-23). Hoskyns, 529, señala que el verbo griego que usan los soldados en la conversación («dividir en pedazos») aparece en otros pasajes de Juan referido a la división del pueblo en facciones (7,43; 9,16; 10,19, etc.; cf. también la importancia simbólica de la túnica desgarrada en 1 Re 11,29-31). Para valorar esta interpretación de Juan, resulta muy difícil establecer la línea divisoria entre exégesis y eiségesis. Bultmann, 519[10], indica otras posibilidades simbólicas a la luz de la idea rabínica de que tanto Adán como Moisés recibieron de Dios una túnica inconsútil. B. Murmelstein, «Angelos» 4 (1932) 55, recordando que en el pensamiento judío el patriarca José era una figura salvífica, alude a la túnica

larga (?) de José en Gn 37,3.23, de la que fue despojado y que fue echada a suerte (Midrash Rabbah, 84,8). Por supuesto, no hay modo de saber si el evangelista pensaba realmente en estas referencias.

Tercer episodio:

Jesús confía su madre al discípulo amado (19,25-27)

Ya hemos indicado en las notas que Juan se diferencia de los relatos sinópticos no sólo porque menciona a la madre de Jesús y al discípulo amado (vv. 26-27), sino además por la lista de mujeres que recoge. Los sinópticos no mencionan a las mujeres hasta el final de la escena de la crucifixión, una vez que ya ha muerto Jesús, y por este motivo Bultmann, 515, 520, y Dauer, 224-25, sugieren que originalmente la mención de las mujeres aparecía más adelante en Juan y que se anticipó a la muerte de Jesús únicamente cuando se añadieron las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado. Por supuesto, no hay forma de dilucidar esta cuestión; todo depende de la medida en que establezcamos una conexión entre el v. 25 y los vv. 26-27. Por ejemplo, ¿se insertó la referencia a «su madre» en la lista de las mujeres del v. 25 para facilitar la adición de los vv. 26-27, o formaba parte de la lista original? Si el evangelista se limitó realmente a ampliar el v. 25 para preparar el contenido de los vv. 26-27, ¿por qué no añadió también una referencia al discípulo amado? Si bien los vv. 26-27 poseen con seguridad el estilo joánico y se prestan a la típica interpretación teológica joánica, no todos los investigadores los consideran pura invención del evangelista. Barrett, 455, opina que el interés teológico de la escena no es tan grande como para justificar que el evangelista insertara la presencia de María y del discípulo amado; eso formaría parte de su tradición, aun en el caso de que hayamos de pensar que aquella tradición no estaba en lo cierto al respecto. Loisy, 487, piensa que la presencia de María y del discípulo amado formaba parte de la tradición joánica, mientras que los nombres de las demás mujeres fueron añadidos por un redactor para armonizar Juan con los sinópticos (a pesar del hecho de que la lista de Juan difiere de la que recogen los sinópticos!). Nuestra opinión es que a María se la mencionaba explícitamente en la tradición que recibió el evangelista, como se advierte en el v. 25, pero que la referencia al discípulo amado en éste como en otros pasajes ha sido añadida

para completar la tradición. (Si la comunidad joánica posee una tradición que arranca del discípulo amado, su participación en las diversas escenas pudo muy bien formar parte del acervo de datos que conocía aquella comunidad, si bien por una especie de reticencia no se le mencionaba en la tradición oficial preevangélica, primero predicada y luego puesta por escrito. En otras palabras, si la presencia del discípulo amado ha sido añadida por el evangelista a una escena tradicional en la que no era mencionado, esta adición no va necesariamente contra la historia.) Todos los que niegan la presencia de Pedro en el patio del sumo sacerdote por considerarla en contradicción con Mc 14,27 (cf. pp. 1.221-24, *supra*) han de negar *a fortiori* la posibilidad de que un discípulo de Jesús estuviera presente en el Gólgota. Como indicábamos en las notas, no es cierto que la descripción sinóptica de las mujeres observando a cierta distancia haya de ser preferida al cuadro que nos traza Juan.

La cuestión histórica es probablemente insoluble. Lo que más nos interesa, sin embargo, es la importancia que el episodio tiene para Juan. Recientemente ha afirmado Dauer, *art. cit.,* que la intención principal del evangelista era destacar la importancia del discípulo amado, el testigo que respalda este evangelio. Tan importante era que Jesús lo elevó al rango de considerarlo como su propio hermano. Admitimos que en la mente del evangelista pudo tener este motivo una importancia subsidiaria, no primaria. Algunos de los presupuestos de Dauer son cuestionables, por ejemplo, hasta qué punto el «Ahí tienes a tu hijo» puede considerarse una fórmula de adopción (cf. nota). Como más adelante expondremos, nuestra opinión es que se trata ante todo de una fórmula de revelación. También ponemos en duda la afirmación de Dauer en el sentido de que en este episodio es más importante la figura del discípulo amado que la de la madre de Jesús. Después de todo, Jesús habla en primer lugar a su madre, y al final del v. 27 se toma en consideración su futuro, no el del discípulo. Por otra parte, la interpretación de Dauer separa esta escena del primer signo realizado en Caná, en que anteriormente había aparecido la madre de Jesús; indicaremos que las semejanzas entre ambas escenas son demasiado fuertes como para ser ignoradas.

Otra explicación de las intenciones del evangelista en este episodio posee las ventajas de la sencillez: al evangelista le interesa únicamente relatar el hecho de que Jesús moribundo procuró asegurar la necesaria atención a su madre una vez que él hubiera muerto. Muchos Padres de

la Iglesia (Atanasio, Epifanio, Hilario) interpretaron de este modo el episodio, utilizando este argumento para defender la virginidad perpetua de María; si ella hubiera tenido otros hijos, Jesús no la hubiera confiado a Juan hijo de Zebedeo, el discípulo amado. Lo cierto es que una tradición que todavía se localiza en Panaya Kapulu, colina situada a unos ocho kilómetros de Selçuk (Éfeso), en Turquía, afirma que María residió en adelante en casa de Juan, y que le acompañó cuando él se trasladó a Éfeso. Dejando a un lado las derivaciones apologéticas y populares, dudamos que a Juan le interese ante todo la solicitud filial de Jesús. Esa interpretación no teológica haría de este episodio un contrasentido en medio de los acontecimientos de enorme alcance simbólico que rodean la escena de la crucifixión. Por otra parte, el mismo evangelio nos da varios indicios de que se piensa en algo más profundo. Las frases «Ahí tienes a tu hijo» y «Ahí tienes a tu madre» son dos ejemplos de fórmula revelatoria, un género que De Goedt ha señalado en otros pasajes de Juan (vol. I, 266). En estas fórmulas, el personaje que habla revela el misterio de la especial misión salvífica que habrá de asumir aquel a quien se dirige; la filiación y la maternidad que se proclaman de este modo desde la cruz tienen un valor definido en los planes de Dios y guardan relación con lo que acontece al ser elevado Jesús sobre la cruz. El versículo que sigue en Juan a este episodio sugiere que hay en todo ello un significado más profundo: «Después de esto, sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado...» La decisión tomada por Jesús con respecto a su madre y al discípulo amado viene a completar la obra que el Padre le había encomendado y sirve para dar cumplimiento a la Escritura (cf. nota a «para que» en 19,28). Todo esto implica algo más profundo que la preocupación filial (aunque, si la escena es histórica, esa preocupación filial pudo ser su tema original).

Numerosos comentaristas encuentran aquí un alcance teológico e interpretan las figuras de la madre de Jesús y del discípulo amado en el sentido de que representan y simbolizan a un grupo más amplio. R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (Londres [3]1941) 319, opina que María representa la herencia de Israel, que ahora se confía a los cristianos (el discípulo amado). E. Meyer, *art. cit.*, indica que los judeo-cristianos son sustituidos ahora por los pagano-cristianos del mismo modo que los hermanos incrédulos de Jesús (7,5) ceden el lugar a un nuevo hermano (el discípulo amado). Bultmann, 521, identifica a María con el judeo-cristianismo y al discípulo amado con el pagano-cristianismo, de forma que los judeo-cristianos encuentran ahora un hogar que los

acoge entre los pagano-cristianos. Orígenes, *In Jo.*, I,4(6); GCS 10,9, ve en esta escena una lección sobre el perfecto cristiano: «Todo el que llega a ser perfecto ya no vive su propia vida, sino que Cristo vive en él. Y porque Cristo vive en él, se dijo a María acerca de él: "Aquí está tu hijo, Cristo"». Evidentemente, no podemos analizar tan ricas posibilidades figurativas. Más adelante expondremos la interpretación que juzgamos más plausible, apoyándonos en los artículos de Koehler y Langkammer en cuanto a los datos históricos y en las obras de Braun, Gaechter y Feuillet en lo que concierne al simbolismo.

No cabe duda de que el discípulo amado puede simbolizar en el pensamiento joánico al cristiano; Orígenes es testigo de la antigüedad de esta interpretación. El problema está en valorar el alcance simbólico de la madre de Jesús. Hay pruebas de que en el siglo IV se consideraba a María al pie de la cruz como una figura de la Iglesia. Efrén Sirio afirma que del mismo modo que Moisés designó a Josué para que cuidara del pueblo en su lugar, también Jesús encargó a Juan que atendiera a María, la Iglesia, a su muerte (Koehler, 124). En Occidente y por la misma época, Ambrosio afirmaba que en María tenemos el misterio de la Iglesia y que Jesús podría decir a cada uno de los cristianos en relación con ésta: «Ahí tienes a tu madre»; mirando a Cristo victorioso en la cruz, el cristiano se hace hijo de la Iglesia (*In Luc.*, VII,5; PL 15,1700C). Esta interpretación del siglo IV que ve a la Iglesia figurada en María al pie de la cruz ha de relacionarse con la interpretación del siglo II (y aún antes) que ve a María como la nueva Eva (vol. I, 332). Ahora hemos de preguntarnos hasta qué punto esta interpretación está concorde con la mentalidad joánica.

Antes de seguir adelante hemos de hacer un paréntesis para exponer dos observaciones en bien de una mayor claridad. Primera, no pretendemos afirmar que la interpretación que ve en María al pie de la cruz una imagen de la Iglesia sea la que predomina en el siglo IV o en los siglos siguientes. Segunda, esta interpretación simbólica del cometido de María es cosa muy distinta de la teoría que considera a María *como individuo* madre de todos los cristianos. Igual que en relación con el episodio de Caná, hay una extensa literatura católica que se ha ocupado de la escena al pie de la cruz y ha buscado frecuentemente en este episodio la base para una teología de la maternidad espiritual de María. Los artículos de Ceroke y Kerrigan citados en la bibliografía son ejemplos de un estudio serio en esta línea (en contraste con otros escritos puramente piadosos y devocionales). Sobre la base de que las citas

papales de este pasaje constituyen una interpretación autoritativa, D. Unger, *art. cit.*, afirma que la maternidad espiritual es *doctrina* católica. Sin embargo, numerosos exegetas católicos, como Tillmann, Wikenhauser y otros, consideran esa interpretación fruto de una ulterior labor teológica a partir del texto y estiman que va mucho más allá de la intención probable del evangelista. Nosotros adoptamos este mismo punto de vista. (Los comentaristas protestantes, quizá como una reacción a las ideas católicas, se muestran muy cautelosos en cuanto a la importancia que haya de atribuirse a la figura de María en este pasaje joánico; Hoskyns y Thurian son excepciones notables.) La interpretación de María como símbolo de la Iglesia es muy antigua, pero el concepto de la maternidad espiritual a nivel personal de María aparece, en relación con la escena al pie de la cruz, en Oriente con Jorge de Nicomedia (Jesús hizo a María madre no sólo de Juan, sino de todos los demás discípulos) durante el siglo IX. En Occidente aparece esta interpretación en el siglo XI con el papa Gregorio VII (Koehler, *art. cit.*, 141-45; Langkammer, *art. cit.*).

Volviendo ahora a nuestro estudio sobre la intención del evangelista en este episodio, nos parece claro que cualquiera que sea el simbolismo que entraña el episodio, ha de estar centrado en el hecho de que María se convierte en madre del discípulo amado. (Es posible que también el título de «mujer» sea importante; cf. nota a 2,4.) Tenga en cuenta el lector lo que decíamos acerca del simbolismo de la madre de Jesús en Caná (vol. I, 331-34) y de la mujer a punto de dar a luz en 16,21 (cf. pp. 1.086-88, *supra*). El episodio al pie de la cruz tiene en común con la escena de Caná los siguientes detalles: estas dos escenas son los únicos pasajes del evangelio en que aparece la madre de Jesús; en ambos casos Jesús se dirige a ella llamándola «mujer»; en Caná se rechaza su intervención sobre la base de que aún no ha llegado la hora de Jesús, pero aquí estamos ya en el contexto de la hora de Jesús (en el v. 27 se menciona «la hora»; es la única vez, dentro de los caps. 18-19, que este término aparece con sentido teológico); en ambas escenas figuran en plano destacado los discípulos de Jesús. La escena al pie de la cruz tiene en común con 16,21 los siguientes detalles: el uso de los términos «mujer» y «hora»; el tema de la maternidad y el tema de la muerte de Jesús. En el vol. I, 331ss, sugeríamos que a María se le negó un papel que desempeñar durante el ministerio de Jesús cuando dio comienzo en Caná, pero que le sería asignado un cometido cuando sonara la hora de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En esta

hora culminante han de ser creados de nuevo los hombres en su condición de hijos de Dios al serles comunicado el Espíritu (cf. pp. 1.339, 1.438, *infra*). La escena impregnada de tristeza que se desarrolla al pie de la cruz representa los dolores de parto a través de los cuales brota (Is 26,17-18) y es comunicado (Jn 19,30) el Espíritu de salvación. Al convertirse en madre del discípulo amado (el cristiano), María evoca simbólicamente a Sión, que, en medio de sus dolores de parto, da el ser a un pueblo nuevo que hace brotar la alegría (Jn 16,21; Is 49,20-22; 54,1; 66, 7-11); cf. Feuillet, *Les adieux*, 477-80; *L'heure*, 361-80. Su hijo según la carne es el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), el que tiene las llaves de la muerte (Ap 1,18); los que creen en él nacen de nuevo a su imagen y, como hermanos de Jesús, tienen a María por madre.

La madre de Jesús es la Nueva Eva que, a imitación de su prototipo, la «mujer» de Gn 2-4, puede decir: «Con ayuda del Señor he dado el ser a un hombre» (cf. Gn 4,1; Feuillet, *Les adieux*, 474-77). Quizá podamos relacionar también a María, la Nueva Eva, con Gn 3,15, un pasaje en que se describe la lucha entre la descendencia de Eva y la descendencia de la serpiente, ya que «la hora» de Jesús es también la hora de la caída del príncipe de este mundo (Jn 12,23.31). El simbolismo del cuarto Evangelio muestra cierto parecido con el de Ap 12,5.17, en que una mujer da a luz al Mesías en presencia del dragón satánico o serpiente antigua del Génesis, y que al mismo tiempo tiene otros hijos que son blanco de la ira de Satanás cuando el Mesías es arrebatado al cielo. Es interesante advertir que los hijos de la mujer del Apocalipsis son descritos como «los que guardan los mandamientos de Dios»; en efecto, en Jn 14,21-23 se dice que quienes guardan los mandamientos son objeto de amor por parte del Padre y del Hijo, de forma que un discípulo amado es el que guarda los mandamientos.

Resumiendo, por tanto, diríamos que el cuadro joánico en que la madre de Jesús se convierte en madre del discípulo amado parece evocar los temas veterotestamentarios de Sión dando a luz un pueblo nuevo en la edad mesiánica y de Eva con su descendencia. Estas imágenes nos llevan a la de la Iglesia que da a luz hijos conforme al modelo de Jesús y a la de las relaciones amorosas que deben unir a estos hijos con su madre. No queremos forzar en exceso los detalles de este simbolismo o afirmar que carece de oscuridades. Pero hay datos suficientes que nos confirman en una razonable seguridad de que no vamos descaminados. Este simbolismo hace que resulte inteligible el juicio

con el que Juan (19,28) valora el episodio al pie de la cruz como la culminación de la obra que el Padre encomendó a Jesús, en el contexto del cumplimiento de la Escritura. El simbolismo que hemos propuesto tiene ciertamente raíces bíblicas (y de ahí que este episodio de la crucifixión encaje perfectamente al lado de los demás episodios en que la Escritura se subraya de manera tan insistente). El simbolismo, por otra parte, se centra en el hecho de que Jesús adopta unas previsiones para el futuro de los que creen en él, por lo que viene a completar su obra en diversos aspectos. Jesús muestra el amor que tiene a los suyos hasta el extremo (13,1), pues simbólicamente está creando un contexto comunitario de amor mutuo en el que los suyos habrán de vivir una vez que él se haya marchado. La fórmula revelatoria «Ahí tienes...», que ya hemos comentado, encaja perfectamente en esta escena, puesto que se crea una nueva relación representativa de la que unirá a la Iglesia y al cristiano.

A modo de observaciones complementarias, nótese que los investigadores que interpretan el anterior episodio joánico de la túnica inconsútil como símbolo de la Iglesia indivisa encuentran que este simbolismo se refuerza en el de las estrechas relaciones que se establecen ahora entre María y el discípulo amado. No encontramos decisiva la objeción de Bultmann, 521[6], en el sentido de que la madre de Jesús no puede representar a la Iglesia porque en el Apocalipsis la Iglesia es la esposa de Jesús. El simbolismo es una realidad sumamente plástica, especialmente en contextos distintos; por ejemplo, en Os 2,18(16), Israel es la esposa de Yahvé, mientras que en 11,1 es el hijo de Yahvé. Loisy, 488, acierta a comparar el episodio joánico al pie de la cruz con el de Mc 3,31-35, donde Jesús dice que su madre y sus hermanos verdaderos son los que cumplen la voluntad de Dios. A María se negó un cometido en Caná cuando trató de intervenir simplemente en condición de madre física de Jesús; María es más madre de Jesús en esta «hora» de los planes de Dios, cuando engendra a los cristianos a imagen de su hijo. Menos satisfactorio es el paralelo sinóptico sugerido por Barrett, 459, a saber: el cumplimiento de la promesa de que los cristianos que dejaron casa y madre los recibirán en la edad futura (Mc 10,29-30).

Cuarto episodio:

Jesús grita de sed. Los verdugos le dan a beber vinagre. Jesús entrega su espíritu (19,28-30)

Estudiaremos en primer lugar las complicadas relaciones de este episodio con los dos incidentes en que se habla de vino en el relato sinóptico de la crucifixión. 1) El relato A de Marcos y Mateo, pero no Lucas, recogen la noticia de que se ofreció de beber a Jesús apenas llegado al Calvario y antes de que fuera crucificado. Mc 15,23 dice que la bebida en cuestión era vino *(oinos)* mezclado con mirra y que Jesús ni lo probó. Del contexto se deduce que la bebida era una especie de narcótico que ayudaba al condenado a soportar el dolor de ser clavado a la cruz (cf. StB I, 1037, sobre la costumbre de dar un narcótico para aliviar el dolor). Sin embargo, lo cierto es que la mirra no actúa como narcótico ni, a juzgar por nuestros conocimientos sobre la farmacología antigua, se empleaba como tal. Es posible que se mezclara mirra con el vino simplemente como aromatizador y que los efectos anestésicos fuesen los del vino en sí (cf. Prov 31,6-7). Mt 27,34 habla de vino mezclado con hiel *(cholē)* y da la noticia de que Jesús lo probó antes de rechazarlo, con lo que se daría a entender que Jesús ignoraba qué era lo que le daban a beber. Si bien las lecturas diferentes «mirra» y «hiel» pueden ser debidas a una confusión (los términos hebreos respectivos son *mūrâ/mōrâ* y *mārâ*), más verosímil parece que Mateo eligiera su descripción para hacer referencia de este modo a Sal 69,22(21):

> «Por alimento me dieron *hiel (cholē,* cosa amarga)
> y en mi sed me dieron *vinagre (oxos,* vino agrio).»

El paralelismo indica que el salmista quiere describir la misma acción hostil bajo dos aspectos; Mateo, sin embargo, piensa en dos acciones distintas, ninguna de las cuales es realmente hostil; efectivamente, en este episodio habla de *cholē,* mientras que en el siguiente mencionará *oxos.* 2) Marcos (relato A según Taylor, relato B según Bultmann) y Mateo dicen que se ofreció de beber por segunda vez a Jesús cuando ya estaba clavado en la cruz y se aproximaba el momento de la muerte. Una vez que Jesús hubo pronunciado sus últimas palabras en hebreo o arameo, uno de los circunstantes corrió a empapar una esponja en vino *(oxos),* la sujetó al extremo de una caña *(kalamos)*

y la acercó a los labios de Jesús para que bebiera (Mc 15,36; Mt 27,48). No se dice si realmente Jesús llegó a beber. Lucas menciona un solo episodio en que se trata de vino y que se inserta a la mitad del relato de la crucifixión, antes de las últimas palabras de Jesús. Dice Lc 23,36: «También los soldados se burlaban de él, se acercaban y le ofrecían vino [*oxos*], y decían: "Si tú eres el Rey de los judíos, sálvate a ti mismo."» El motivo es claramente la burla, que no aparece claro en la descripción de Marcos/Mateo, en que la acción podría estar motivada por buenos sentimientos (cf. Blinzler, *Trial*, 255 [37]). Si bien son distintas las personas implicadas (circunstantes o soldados; cf. nota a «acercaron» en el v. 29) y aunque Lucas no menciona la esponja, es seguro que nos encontramos ante dos versiones sinópticas del mismo incidente.

El relato joánico nos da una tercera versión de este segundo incidente. Freed, OTQ 105, parece relacionarlo extrañamente con el primer incidente de los sinópticos y lo caracteriza como «uno de los ejemplos más claros del uso imaginativo que el autor [joánico] hace de las fuentes sinópticas». Por otra parte, Freed opina que Juan habría inventado toda la escena y que vendría a ser «el primer intérprete de los sinópticos que ha visto en Mc 15,23 y paralelos una alusión al AT», y además puso en labios de Jesús esa alusión. Juzgamos doblemente improbable esta tesis. Primero, semejante proceso de composición hubiera dado por fruto una referencia escriturística más clara que la que actualmente encontramos en Juan (cf. más adelante la dificultad que implica la identificación del pasaje correspondiente). Segundo, esta teoría no explica las diferencias existentes entre la versión de Juan y las de los sinópticos. En las notas hacemos una comparación pormenorizada, pero aquí podemos resumirla. Juan concuerda con el segundo incidente de Marcos/Mateo frente a la versión de Lucas por situar el episodio inmediatamente antes de la muerte de Jesús, por la mención de la esponja y posiblemente por no considerar este gesto como un escarnio. Por otro lado, Juan concuerda con Lucas frente a Marcos/Mateo por describir sólo un incidente relacionado con una bebida que se ofrece a Jesús, por presentar (verosímilmente) a los soldados como ejecutores de la acción y por no relacionarlo con la sentencia alusiva a Elías. Juan es el único que menciona el grito de sed, el jarro, el hisopo y el hecho de que Jesús bebió lo que le ofrecían. Buscar un esquema o una motivación en el hecho de que Juan seleccione y acumule todos estos detalles es algo que supone un verdadero reto a la

imaginación (únicamente la sed y el hisopo entrañan un simbolismo discernible). Las variantes tienen una explicación más convincente en la tesis de que el cuarto Evangelio se apoya en una tradición no sinóptica.

Si nos fijamos en el alcance teológico del episodio, viene a la memoria la observación de Loisy, 489: «Supongamos que Jesús tiene realmente sed, pero tiene sed únicamente por su propia voluntad, porque es consciente de que ha de cumplirse una profecía.» A este episodio precede en Juan una observación introductoria: «Sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado», que evoca las palabras de 13,1 con que se inicia el Libro de la Gloria: «Sabía Jesús que había llegado para él la hora de pasar de este mundo al Padre.» En consecuencia, el grito de sed que lanza Jesús y el vino que le ofrecen han de relacionarse con la culminación de la gran tarea que era «la hora». Han de relacionarse con su muerte, que es el acto final de la obra encomendada por el Padre, como se dice claramente en 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único [es decir, lo entregó a la muerte].» En el contexto de estas ideas Juan describe la sed de Jesús de tal modo que tengamos la impresión de que no habría de morir hasta haber realizado este gesto. La razón aparente es que con su sed y con la respuesta a la misma Jesús da cumplimiento a la Escritura que había predicho su muerte (cf. nota a «para que» en el v. 28). El acto que completa *(telein)* su obra da también cumplimiento pleno *(teleioun)* a la Escritura, ya que tanto su obra como los planes contenidos en la Escritura proceden de su Padre.

¿De qué Escritura se habla aquí? Quizá se trate del testimonio global de todo el AT acerca del Mesías doliente (tal como lo entendía la primitiva comunidad cristiana, no según la interpretación de la crítica moderna). Lc 24,25-27 dice que en la Escritura estaba previsto que el Mesías habría de morir (cf. también Hch 13,29). Pablo expresa la misma idea en 1 Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras.» Por otra parte, es posible que Juan se refiera a un texto concreto. En este caso, Sal 69,22(21), citado anteriormente en relación con el primer incidente de Marcos/Mateo, es el candidato más verosímil. (Merece notarse el hecho de que este pasaje es citado también por el salmista de Qumrán en 1QH 4,11.) A esta identificación puede objetarse que el gesto de ofrecer vinagre o vino agrio es para el salmista una muestra de hostilidad en que se expresa el odio que le profesan sus enemigos, y no parece que Juan entienda de este modo la

acción de los soldados al ofrecer vino agrio a Jesús. Sin embargo, el NT utiliza frecuentemente el AT no al pie de la letra. A esta identificación favorece el hecho de que Sal 69 se cita otras dos veces en el cuarto Evangelio: Jn 2,17 cita el v. 10(9) y Jn 15,25, el v. 5(4). Juan no se deja enredar en el extraño cumplimiento doble del Sal 69,22(21) que propone Mateo (de que antes se trató), sino que da a este versículo un cumplimiento exacto a su propia manera; de hecho, sólo Juan menciona la sed y al mismo tiempo el vino: «En mi *sed* me dieron *vinagre.*»

Otro notable candidato para la identificación de la Escritura a que podría referirse Juan es Sal 22,16(15), versículo de la conocida fuente veterotestamentaria del relato de la pasión: «Mi lengua se pega a mis quijadas; me has hecho descender al polvo de la muerte.» Aquí la sed se expresa únicamente a través de la imagen de la lengua seca, pero va estrechamente unida a la idea de la muerte, como en Juan. Hoskyns, 531, sugiere otros pasajes del salterio (Sal 42,3 [2]; 63,2 [1]). Bampfyle, *art. cit.,* arguye que la Escritura de Jn 19,28 es la misma que se citó anteriormente en 7,37, concretamente, Zac 14,8 (en conjunción con Ez 47), y relaciona su cumplimiento con la entrega del Espíritu por Jesús en Jn 19,30 (cf. *infra*).

¿Es suficiente afirmar que la frase de Jesús: «Tengo sed», da cumplimiento a la Escritura, o atribuye Juan a estas palabras un simbolismo peculiar? Loisy, 489, ve en ellas una expresión del anhelo que siente Jesús de ir al Padre y asegurar la salvación del mundo. Otros ven aquí una muestra de la ironía joánica: Jesús es la fuente de agua viva (7,38), pero grita de sed: de este modo significa que ha de morir antes de que sea dada el agua viva; en el siguiente episodio brotará agua de su cuerpo muerto (19,34). Pero el simbolismo más verosímil quizá esté relacionado con 18,11: «El cáliz que me ofrece el Padre, ¿voy a dejar de beberlo?» Aquel cáliz era la copa del dolor y la muerte. Jesús da ahora fin a su tarea y anhela apurar hasta la última gota esa copa, pues sólo cuando haya gustado el vino amargo de la muerte estará cumplida la voluntad de su Padre.

Es posible que hayamos de explicar la mención del hisopo (cf. nota al v. 29) en términos de simbolismo teológico. En Éx 12,22 se especifica que para untar con la sangre del cordero pascual los postes de las puertas de los israelitas se utilice el hisopo. Al describir cómo la muerte de Jesús ratifica una nueva alianza, Heb 9,18-20 recuerda que Moisés se sirvió del hisopo para asperjar la sangre de los animales a fin de sellar la antigua alianza. (Recuérdese que la idea de Jesús como sacerdote, en

torno a la que gira esta carta, ofrece un paralelo con el simbolismo del segundo episodio de la crucifixión según el relato de Juan.) Al estudiar Jn 19,14 advertíamos que Jesús fue condenado a muerte a la misma hora en que se iniciaba el sacrificio de los corderos pascuales en el recinto del templo; en el quinto episodio de la crucifixión volveremos a encontrar nuevos elementos simbólicos relacionados con el cordero pascual. En el contexto del pensamiento joánico, por consiguiente, la mención del cordero podría servir muy bien para evocar simbólicamente la muerte de Jesús como cordero pascual de la nueva alianza. La sangre de los corderos pascuales rociada con hisopo sirvió en Egipto para que la destrucción no alcanzara a los israelitas; Jesús muere como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (vol. I, 271-73). Por supuesto, hay una diferencia entre el uso del hisopo para asperjar la sangre y su empleo para sujetar una esponja empapada en vino, pero Juan demuestra poseer mucha imaginación cuando se trata de adaptar los símbolos. (En cierto sentido también hace falta mucha imaginación para relacionar con el cordero pascual el hecho de que no se le rompieran las piernas a Jesús, pero en Jn 19,36 no se duda en establecer esa conexión.)

El grito de «Está cumplido» en el v. 30, que constituye la última palabra de Jesús en el relato joánico, se ha puesto frecuentemente en contraste con la agónica invocación «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» que constituye las últimas palabras de Jesús en Marcos/Mateo. (Juan se aproxima más, al menos en cuanto al tono, a las últimas palabras consignadas en Lucas: «Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu.») Loisy, 489-90, subraya el hecho de que el Jesús joánico acepta deliberadamente la muerte porque supone la culminación de los planes de Dios, y la muerte no llegará hasta que él demuestre que está dispuesto (cf. 10,17-18). «La muerte del Cristo joánico no es una escena de dolor, de ignominia, de desolación universal [como en los sinópticos], sino el comienzo de un gran triunfo.» Para Loisy y otros autores, por consiguiente, el «Está cumplido» es un grito de victoria que sustituye al grito de aparente derrota de Marcos/ Mateo. Esta postura, sin embargo, establece unas diferencias demasiado tajantes, pues no hace justicia a la nota implícita de agonía que el grito de sed del Jesús joánico lleva consigo. (Spurrell, *art. cit.*, lo considera parte del tema del Mesías doliente), y quizá exagere el matiz de derrota que implica la escena sinóptica. Hoskyns, 531, rechaza esta interpretación, quizá con un poco de romanticismo, relacionando el grito de Mar-

cos/Mateo y el grito de Juan con Sal 22, lo que le permite advertir en ambos casos un elemento de triunfo. Afirma este autor que si bien Marcos/ Mateo citan las primeras palabras del salmo, el «Está cumplido» de Juan resume la totalidad de su significado, ya que al final del salmo (v. 28 [27]) se dice que todos los confines de la tierra se vuelven hacia el Señor. En la teología joánica, ahora que Jesús ha finalizado su obra y es exaltado sobre la tierra al morir en la cruz, arrastrará hacia sí a todos los hombres (12,32). Si el «Está cumplido» es un grito de victoria, esa victoria que proclama no es más que el cumplimiento obediente de la voluntad del Padre. Es semejante al «Está hecho» de Ap 16,17, que se pronuncia desde el trono de Dios y del Cordero cuando el último de los siete ángeles ha derramado la copa de la ira de Dios. Se ha cumplido lo que Dios había decretado.

Las últimas palabras del v. 30 están redactadas de tal modo que nos sugieren otro tema de la teología joánica. Si bien Mateo y Lucas describen la muerte de Jesús mediante la expresión de que entregó el espíritu, Juan, que utiliza prácticamente las mismas palabras, parece jugar con la idea de que Jesús entregó el Espíritu (Santo) a quienes estaban al pie de la cruz, en particular a su madre, que simboliza a la Iglesia o nuevo pueblo de Dios, y al discípulo amado, que simboliza al cristiano. En 7,39 afirmaba Juan que los que creyeran en Jesús habrían de recibir el Espíritu cuando Jesús fuera glorificado. De ahí que no esté fuera de lugar en este momento culminante de la hora de la glorificación una referencia simbólica al don del Espíritu. Si esta interpretación de «entregó el espíritu» tiene alguna verosimilitud, hemos de indicar que esa referencia simbólica tiene ante todo un valor evocativo y *proléptico* cuya finalidad es recordar al lector el fin *último* para el que Jesús ha sido exaltado en la cruz. En el pensamiento joánico, el don efectivo del Espíritu no se produce ahora, sino en 20,22, después de la resurrección.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la referente a 19,16b-42 en conjunto, al final del apartado 66.]

66. *EL RELATO DE LA PASIÓN*

TERCERA SECCIÓN (QUINTO EPISODIO Y CONCLUSIÓN)
(19,31-42)

Descendimiento y sepultura del cuerpo de Jesús

QUINTO EPISODIO

19 [31] Como era el Día de la Preparación, los judíos, no queriendo
que los cuerpos se quedaran en la cruz durante el sábado, porque aquel
sábado era un día muy solemne, le pidieron a Pilato que les quebraran
las piernas y los quitaran. [32] Fueron, por tanto, los soldados y quebra-
ron las piernas de los que habían sido crucificados con Jesús, primero
a uno y luego a otro. [33] Pero cuando llegaron a Jesús y vieron que ya
estaba muerto, no le quebraron las piernas. [34] En cambio, uno de los
soldados traspasó el costado de Jesús con una lanza, e inmediatamente
brotó sangre y agua. ([35] Este testimonio ha sido dado por un testigo
presencial, y su testimonio es auténtico. Dice lo que sabe que es la ver-
dad para que también vosotros tengáis fe.) [36] Todo esto ocurrió para
que se cumpliera la Escritura:

«No se le quebrará un hueso.»

[37] Y otra Escritura dice:

«Verán al que traspasaron.»

CONCLUSIÓN

[38] Después de esto, José de Arimatea, discípulo de Jesús (aunque
en secreto por miedo a los judíos), pidió a Pilato autorización para reti-

rar el cuerpo de Jesús. Pilato lo otorgó. Él fue y retiró el cuerpo. 39
Nicodemo (aquel que la primera vez había ido a ver a Jesús de noche)
también vino trayendo unas cien libras de una mezcla de mirra y áloe.
40 Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en unos lienzos,
echándole aromas, como acostumbran a enterrar los judíos. 41 En el
sitio donde había sido crucificado Jesús había un huerto, y en el huerto
un sepulcro nuevo en el que nadie había sido enterrado. 42 Entonces,
por ser el Día de la Preparación de los judíos, como el sepulcro estaba
cerca, enterraron allí a Jesús.

NOTAS

19,31. *Como era el día de la preparación.* Parece que en este caso la expresión se refiere a la víspera del sábado (que duraba de las seis de la tarde del jueves a las seis de la tarde del viernes) más que a la víspera de la Pascua, a diferencia del significado que tiene en 19,14 (cf. nota correspondiente). Bultmann, 524[5], opina que este versículo refleja una tradición conforme a la cual Jesús habría muerto el 15 de Nisán (coincidiendo con los sinópticos; cf. pp. 859-60, *supra*), de forma que el día siguiente, sábado, habría sido el 16 de Nisán, un día especialmente solemne, ya que conforme a la tradición farisaica era el día para la ofrenda de la primera gavilla (cf. Lv 23,6-14). No podemos decidirnos sobre la base de un solo versículo; observamos, sin embargo, que en el v. 36 se establece una comparación entre la muerte de Jesús y el destino del cordero pascual, por lo que podemos sostener que esta escena tuvo lugar el 14 de Nisán, el día en que eran degollados los corderos. Es posible que la redacción de la frase que analizamos dependa de Mc 15,42 (que introduce el episodio de la reclamación del cuerpo por José): «*Como era el día de la preparación,* es decir, la víspera del sábado.» A pesar de los contextos diferentes, esta frase constituye una de las raras coincidencias literales entre los relatos de la pasión según Marcos y Juan. En los distintos manuscritos del texto joánico, esta frase aparece en posiciones diferentes dentro del versículo, cosa que a veces es un indicio de adición redaccional.

los judíos. En el v. 21, inmediatamente después de ser crucificado Jesús, «los sumos sacerdotes de los judíos» acudieron a Pilato para protestar por el rótulo colocado sobre la cruz; aquí se trata evidentemente del mismo grupo. Sólo Juan recoge una entrevista de Pilato con los dirigentes judíos en este viernes, a continuación del juicio celebrado por la mañana. En Mt 27,62 aparecen los sumos sacerdotes y los fariseos reunidos ante Pilato *al día siguiente* para tratar de la vigilancia del sepulcro. El *Evangelio de Pedro* parece recoger un eco confuso de este episodio de Juan o de algunos de los elementos conte-

nidos en el mismo. En este relato, José reclama el cuerpo de Jesús antes de que éste haya sido crucificado, mientras que Herodes reconoce la urgencia de sepultar a Jesús «puesto que el sábado se echa encima» (vv. 3-5; cf. sin embargo, v. 27, donde este evangelio implicaría un espacio de tiempo más prolongado entre la crucifixión y el sábado). Cuando «los judíos» crucificaron a Jesús entre dos malhechores, uno de éstos habla a favor de Jesús, al que llama «salvador de los hombres». Esto llena de ira a los judíos, que ordenan *no* quebrarle las piernas, para que muera entre tormentos (vv. 10-14); ello parece implicar que se quebraron las piernas a Jesús y al otro malhechor. Luego, hacia el mediodía, cuando las tinieblas oscurecen la tierra, empiezan a temer que el sol se haya puesto mientras Jesús permanece aún en la cruz, por lo que dan a beber a Jesús hiel y vinagre (vv. 15-16). Luego, una vez que el Señor ha sido «levantado» (v. 19), quitan los clavos de las manos y dejan el cuerpo en tierra. El sol brilla de nuevo y ellos se alegran al comprobar que sólo son las tres de la tarde; entonces entregan el cuerpo a José para que lo entierre (vv. 21-23).

no queriendo que los cuerpos se quedaran en la cruz. La práctica de los romanos era dejar los cuerpos en la cruz para que sirvieran de escarmiento a posibles criminales, pero Filón, *In Flaccum,* X, 83, indica que a veces, especialmente con ocasión de las fiestas, se retiraban los cuerpos y eran entregados a los parientes. La postura judía se regía por Dt 21,22-23 (Jos 8,29), donde se especificaba que los cuerpos de los criminales no debían permanecer colgados de un árbol por la noche. (El *Evangelio de Pedro,* 5, cita esta norma del Deuteronomio.) Josefo, *Guerra,* IV,5,2, 317, dice que los judíos habían extendido esta práctica también al caso de los crucificados, cuyos cuerpos se retiraban antes de la puesta del sol. Es interesante notar que Gál 3,13 considera aplicable a Jesús en la cruz la ley referente a los criminales que eran ahorcados.

porque aquel sábado era un día muy solemne. El 15 de Nisán, primer día de la Pascua, era un día *santo* (LXX de Éx 12,16), y el hecho de que aquel año cayera en sábado lo hacía aún más solemne. Sin embargo, no contamos con testimonios judíos antiguos a favor del uso de «solemne» (literalmente, «grande») para designar un sábado que al mismo tiempo era día de fiesta (I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel* II [Nueva York 1968] 68). La designación «gran sábado» aplicada a uno que cayó en febrero aparece en el *Martirio de Policarpo,* VIII,1, texto del siglo II, pero posiblemente con dependencia de Juan. Barrett, 461, sugiere que Juan quizá interpretó erróneamente la prohibición de dejar los cuerpos en la cruz durante la noche y que la ley en cuestión se aplicaba por el hecho de que el día siguiente era sábado. Es más sencillo suponer que Juan quiere dar a entender que la inminencia de una fiesta doblemente solemne aumentaba el deseo de retirar los cuerpos antes de que llegara la noche (cuando daba comienzo el día festivo) y ofrecía

un motivo que los romanos no dejarían de respetar. También podía intervenir en aquellas prisas el peligro de violar la norma sacrosanta que prohibía todo trabajo en sábado.

le pidieron a Pilato. No se dice que *acudieran* a Pilato, omisión cuya importancia subrayan quienes opinan que, según Juan, Pilato se hallaba en el Calvario.

que les quebraran las piernas. Entre los evangelios canónicos, sólo Juan menciona este dato; su expresión *katagnynai ta skelē* contrasta con el *skelokopein* del *Evangelio de Pedro,* 14, lo que plantea la cuestión de si el confuso relato del evangelio apócrifo tendrá una fuente independiente. El *crurifragium* se realizaba con un martillo pesado; ordinariamente se quebraban sólo las piernas, pero ocasionalmente se rompían además otros huesos. Originalmente, el *crurifragium* había sido una pena capital de por sí, pero cuando se añadía a la crucifixión constituía una medida piadosa, ya que aceleraba la muerte. Es de notar que recientemente han sido descubiertos los restos de un hombre crucificado en Palestina durante el siglo I (cf. primera nota a 20,20); se pudo advertir que le habían sido quebradas ambas piernas. La petición de «los judíos» se refería a los tres cuerpos, por lo que, al parecer, pensaban que Jesús aún estaba vivo; posiblemente hayamos de interpretar este dato en el sentido de que «los judíos» se retiraron del Calvario cuando Jesús agonizaba para presentar su petición a Pilato.

y los quitaran. Estas frases dicen al pie de la letra: «que sus piernas fueran quebradas y que fueran retirados». La redacción resulta torpe, pues sintácticamente resultaría que el sujeto del segundo verbo son «las piernas», si bien es evidente que Juan se refiere a los cuerpos. El verbo es *airein,* no el más técnico *kathairein,* «bajar», que aparece en Mc 15,46 y Lc 23,53. Juan no describe explícitamente el descendimiento del cuerpo de Jesús de la cruz.

32. *por tanto.* Se implica la aquiescencia de Pilato.

primero a uno y luego a otro. ¿Por qué se ocuparon en primer lugar de los criminales crucificados a ambos lados de Jesús y dejaron a éste para el final? Quizá advirtieron que Jesús parecía estar ya muerto y por ello se ocuparon en primer lugar de los otros crucificados, que darían muestras claras de estar aún vivos. Pero lo más verosímil es que se trate de un recurso literario para poner en primer plano a Jesús.

33. *vieron.* El Sinaítico, las versiones coptas y VL dicen «encontraron»; SB acepta esta lectura.

ya estaba muerto. Edē tethnēkota; la posición de *ēdē* varía en los distintos manuscritos. En el relato de Marcos (15,44) sobre la reclamación del cuerpo por José, Pilato se asombra de que ya haya muerto Jesús *(palai apethanen)* y manda llamar al centurión, para que se lo confirme. Entre los sinópticos, Mar-

cos es el único en que un soldado verifica la muerte de Jesús (la fuente A de Marcos, según Taylor; adición de la fuente B, según Bultmann). Era frecuente que los crucificados permanecieran en la cruz varios días antes de morir.

34. Este versículo aparece al final de Mt 27,49 en el Sinaítico, Vaticano y diversos manuscritos importantes de las versiones; probablemente fue copiado de Juan por un copista antiguo perteneciente a la tradición textual alejandrina (cf. Bernard II, 644). Lo curioso es que, dada la posición del versículo en el texto de Mateo, significa que la lanzada precede a la muerte de Jesús y tiene lugar al mismo tiempo que uno de los circunstantes coloca la esponja en una lanza para ofrecer vino a Jesús (!). Puede ser un golpe de gracia o un acto final de hostilidad.

uno de los soldados. Se le ha dado el nombre de Longino a causa de la *logchē* (*lancea* en latín, «lanza») que usaba. Ya en varios manuscritos de los *Hechos de Pilato* (copias hechas en los siglos V y VI) se identifica al lancero de Juan con el centurión de la tradición sinóptica que proclamó la inocencia de Jesús (Lc 23,47) y su condición de Hijo de Dios (Mc 15,39). Michaels, *art. cit.*, toma en serio esta identificación.

traspasó. El verbo *nyssein* tiene el matiz de pinchar o pellizcar, a veces ligeramente (como para despertar a uno que duerme) y a veces profundamente (como para infligir una herida mortal). La traducción común castellana «traspasar» refleja más exactamente el verbo *ekkentein* del v. 37. La secuencia del relato sugiere que el soldado pinchó el costado de Jesús con la lanza para cerciorarse de que no reaccionaba, es decir, para comprobar que estaba realmente muerto y no sólo en apariencia. No se explicaría que asestara un golpe mortal al cuerpo de Jesús si positivamente sabía ya que estaba muerto. La Vulgata y la Peshitta dicen «abrió» en vez de «traspasó», reflejando probablemente una lectura errónea del texto griego (*ēnoixen* por *enyxen*); esta traducción facilitó que el episodio se interpretara en el sentido de que el bautismo y la eucaristía, e incluso la Iglesia, brotaron del costado herido de Jesús. Agustín, *In Jo.*, CXX,2; PL 35, 1953, comenta: «No dice "atravesó" o "hirió" o cualquiera otra cosa, sino "abrió", a fin de que se abriera de par en par la puerta de la vida por la que brotan los sacramentos de la Iglesia.»

el costado de Jesús. La versión etiópica especifica que se trataba del costado derecho, igual que algunos textos apócrifos *(Hechos de Pilato);* esta aclaración ha inspirado la reproducción artística de la escena. Lagrange, 499, piensa que se trataba de una profunda herida cuya intención era asestar un golpe mortal al corazón, pero ello estaría más a favor de una herida en el costado izquierdo, directamente sobre el corazón. El término que traducimos por «costado», *pleura*, usado aquí en singular, aparece más normalmente en plural. Algunos, incluido Feuillet, *Le Nouveau*, 328[33], sugiere que Juan alude a Gn 2,21-22, donde Dios toma una *pleura* (singular) de Adán para formar el cuerpo de la mujer.

inmediatamente. La posición de este término varía en los diversos manuscritos.

sangre y agua. En algunos manuscritos (en su mayor parte de las versiones o patrísticos) aparece el orden «agua y sangre», como en 1 Jn 5,6.8 (también en algunos manuscritos griegos), así como en la adición a Mt 27,49 a que antes nos hemos referido. Boismard RB 60 (1953) 348-50, defiende que puede ser original, pero que más tarde los copistas la acomodarían al orden más corriente, «sangre y agua».

35. Algunos manuscritos latinos omiten este versículo, pero no puede dudarse seriamente de su autenticidad, a pesar de lo que da a entender BDF § 291[6]. El versículo es una observación a modo de paréntesis, probablemente redaccional, pero absolutamente joánico.

testigo ocular. Apenas puede caber duda de que el autor piensa en el discípulo amado, que se mencionó en los vv. 26-27. En 21,24, que puede ser una aclaración de este versículo, se identifica al discípulo amado como un testigo presencial cuyo testimonio es auténtico. Michaels, 103[8], argumenta que la semejanza entre 19,35 y 21,24 no es concluyente, ya que en los escritos joánicos se habla de otros testigos presenciales además del discípulo amado; por ejemplo, el autor de 3 Jn 12 dice: «Sabéis que nuestro testimonio es auténtico.» Sin embargo, en una cuestión como la que nos ocupa hemos de argumentar a partir del mismo evangelio. El discípulo amado es el único entre los varones seguidores de Jesús que se menciona al pie de la cruz; es un auténtico testigo ocular de cuyo testimonio depende el autor (21,24). ¿Habríamos de pensar que al pie de la cruz estuvo otro discípulo, que no se menciona, y que también era un testigo auténtico del que dependería el autor joánico en un sentido especial?

su testimonio es auténtico. Dice lo que sabe que es la verdad. «Su» es *autou,* mientras que el sujeto de «dice», expreso en el original, es *ekeinos,* «ese mismo» (literalmente, «ese mismo sabe que dice la verdad»). Desde un punto de vista gramatical, muchos encuentran duro que *ekeinos* se refiera al testigo ocular del que viene hablando el autor; por ejemplo, Bultmann, 256, dice que *ekeinos* quizá se refiera a otro personaje distinto. Entre las posibles sugerencias tenemos: a) *ekeinos* es el autor joánico (el evangelista o el redactor): «El autor sabe que el testigo ocular dice la verdad.» Esta traducción cuenta con el apoyo de muchos que prefieren distinguir entre el autor joánico y el discípulo amado. En griego tenemos ejemplos de autores que, al hablar de sí mismos, emplean *ekeinos,* por ejemplo, Josefo, *Guerra,* III,7,16, 202: «Todo esto hicieron, no puedo por menos de pensarlo, no porque le [*ekeinos* = Josefo] regatearan una oportunidad de salvarse, sino pensando en sus propios intereses.» (Cf. ejemplos hebreos en la misma línea en Schlatter, 353.) Por supuesto, en la mayor parte de estos ejemplos, el contexto ayuda a aclarar el

significado de *ekeinos,* cosa que no ocurre en Juan. Una variante de esta teoría es la sugerencia de Torrey en el sentido de que *ekeinos* refleja el arameo *hāhū gabrâ,* «este hombre, cierto hombre», que sirve como circunlocución en vez de «yo». Una objeción importante contra la tesis de que *ekeinos* se refiere al autor es que en 21,24 vemos la forma en que un autor joánico se refiere a sí mismo en cuanto que se diferencia del testigo ocular; en efecto, allí usa «nosotros» en vez de «ése mismo» *(ekeinos):* «Él mismo [el discípulo amado] los ha escrito [estos hechos] y nos consta que su testimonio es verdadero.» b) *ekeinos* es Jesucristo: «Jesús sabe que el testigo ocular dice la verdad.» Erasmo, Sanday, Abbott, Lagrange, Strachan, Hoskyns y Braun se cuentan entre los que aceptan esta interpretación (cf. E. Nestle, ET 24 [1912-13] 92). El uso de *ekeinos* para designar a Jesús está bien atestiguado en Juan (3,28.30; 7,11; 9,28), pero habitualmente en un contexto en que la referencia es clara. c) *ekeinos* es Dios: «Dios sabe que el testigo ocular dice la verdad.» El uso de *ekeinos* para designar a Dios está atestiguado en Juan (5,19; 6,29; 8,42), pero también en estos casos queda claro por el contexto.

La mejor explicación es probablemente, y a pesar de las objeciones, que *ekeinos* se refiere al testigo ocular. (Para dejarlo en claro, algunos modifican la sentencia, por ejemplo, Nonno de Panópolis, de mediados del siglo V, al que sigue Bultmann, 526: «Le [*ekeinon* en vez de *ekeinos*] conocemos [y sabemos] que dice la verdad», pero no es realmente necesaria esta remodelación.) Tanto BDF § 291[6] como MTGS 46, admiten el uso anafórico de *ekeinos* con el significado de un simple «él». Por nuestra parte hemos de añadir que si *ekeinos* es el testigo ocular y si, en consecuencia, el autor joánico habla del testigo/discípulo amado en tercera persona, ello no significa necesariamente que el autor y el discípulo amado no sean la misma persona, si bien en 21,24 va ciertamente implícito que no lo son. En el vol. I, 125ss hemos defendido la tesis de que realmente no son la misma persona y que el discípulo amado es la fuente de la tradición que recibieron el autor o los autores joánicos.

para que también vosotros tengáis fe. La cláusula final modifica probablemente a toda la idea contenida en el versículo y no sólo al último verbo: el testigo no sólo *dice la verdad* para que vosotros tengáis fe, sino, lo que es más importante, da testimonio de lo que ha visto para que vosotros tengáis fe. El «también», omitido en la tradición bizantina, significa que el mismo testigo ocular es un creyente y desea asegurar mediante su testimonio que también lo sean los lectores. En algunos manuscritos aparece el aoristo de subjuntivo del verbo «tener fe», pero el presente de subjuntivo está mejor atestiguado (cf. también 20,31); este tiempo implica una permanencia y una profundización de la fe más bien que una conversión. El objeto inmediato de la fe abarca la muerte de Jesús en la cruz y sus efectos, una verdad en la que se engloba toda la revelación de Jesús. Se pide a los lectores que tengan fe no sólo en lo que vio el testigo ocular, sino además en sus implicaciones teológicas (cf. comentario).

36. *Todo esto.* Lógicamente se refiere a dos incidentes: el hecho de que no le fueron quebradas las piernas a Jesús (v. 33) y que su costado fue atravesado por una lanza (v. 34). La cita de la Escritura del v. 36 se refiere a lo primero; la del v. 37, a lo segundo.

«No se le quebrará un hueso». Literalmente, «su hueso no será roto». Pueden ser varios los pasajes de la Escritura a que se refiere el autor, algunos de los cuales no se excluyen entre sí: *a)* Alguna de las descripciones del cordero pascual: «No se le quebrará un hueso» (LXX, Vaticano, en Éx 12,10); «No le quebraréis un hueso» (Éx 12,46); «No le quebrarán un hueso» (Nm 9,12). Juan se aproxima más a la primera versión de esta norma pascual (Freed, OTQ 113). De todos los pasajes del AT citados en el relato joánico de la pasión, éste sería el único tomado del Pentateuco. *b)* Sal 34,21(20): «Él [el Señor] vela por todos sus huesos [del justo]; ni uno de ellos será quebrantado.» Aquí el verbo en pasiva se aproxima a la redacción de Juan, pero «los huesos» (nótese el plural) no son directamente el sujeto del verbo «quebrar». En los relatos de la pasión son frecuentes las citas de los salmos, pero éste en concreto no aparece en ningún otro pasaje en relación con la pasión (cf. 1 Pe 2,3; 3,10-12). B. Weiss, Torrey y Dodd se cuentan entre los que ven en este salmo la fuente más plausible de la cita joánica. Bultmann, 524[8], opina que en la fuente de Juan se citaba el salmo, pero que el evangelista vio en él una referencia a Éx 12,46. Barton, *art. cit.*, cita algunos paralelos egipcios sobre la prohibición de quebrar los huesos de los cadáveres.

37. *Y otra Escritura dice.* Schlatter, 355, indica que se trata de una fórmula rabínica fija para presentar un nuevo pasaje de la Escritura.

«Verán al que traspasaron». La cita joánica de Zac 12,10 no sigue al pie de la letra ni el TM ni la lectura más común de los LXX. El TM dice: «Mirarán hacia mí, al que traspasaron.» Por el contexto se advierte que «a mí» se refiere a Yahvé, cosa que resulta extraña, dadas las implicaciones; es posible que el texto esté corrompido, probablemente a causa de un intento de mejorarlo por parte del traductor. Todas las sentencias siguientes se refieren a «él», por lo que tanto los copistas (cuarenta y cinco de los manuscritos cotejados por Kennicott y De Rossi) como los comentaristas ponen «él» en vez de «mí». El Códice Vaticano y otros manuscritos de los LXX dicen: «Me mirarán, porque han danzado de manera insultante [= se han burlado]»; reflejan en ello una forma verbal procedente de la raíz hebrea *dqr*, «traspasar», leída erróneamente como una forma de la raíz *rqd*, «saltar en torno». Hay, sin embargo, en el Códice de Viena (L), del siglo V o VI, una lectura griega que se aproxima más a una traducción literal del TM; casi con toda certeza esta lectura procede de una antigua recensión (proto-Teodoción) en que se acomoda el texto de los LXX al texto hebreo que por aquella época (siglo I d. C.) se estaba imponiendo como normativo. Podemos asegurar con razonable certeza que la cita

joánica procede de esta antigua recensión griega, quizá en su forma breve: «Mirarán al que traspasaron.» (De hecho, en el texto de Juan no aparece un «él», pero lo exige el sentido; compárese con la cita de Zacarías en Ap 1,7: «Todos lo verán con sus ojos, también los que lo traspasaron.») Cf. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968) 87.

38. *Después de esto.* Esta fórmula ilativa *(meta tauta)* resulta tan vaga que Bernard II, 653, prefiere la explicación de que la petición de José fue presentada a Pilato al mismo tiempo que la de «los judíos». La interpretación más obvia es que un episodio siguió al otro. Es probable que tengamos aquí una ilación redaccional entre dos elementos independientes de la tradición (cf. comentario).

José de Arimatea. Es mencionado en los cuatro evangelios en relación con la sepultura de Jesús, pero en ningún otro pasaje del NT. Todo induce a pensar que se trata de una noticia histórica, ya que no hay motivo alguno para inventar su intervención en la sepultura de Jesús. (De no haber otra noticia en contrario, lo natural hubiera sido pensar que se encargaron de sepultar a Jesús sus mismos parientes, sobre todo si tenemos en cuenta que, según Juan, estaba presente su madre.) Arimatea, que Lucas caracteriza como «una ciudad de los judíos» (23,50), era su lugar de nacimiento o antigua residencia; su presencia en el Sanedrín y el dato de que poseía un sepulcro en las afueras de Jerusalén (Mateo) sugieren que entonces residía en la ciudad. Se ha supuesto que Arimatea es Ramathaim-zophim (1 Sm 1,1). Eusebio fija el lugar en Remphthis o Rentis, a unos quince kilómetros de Lidda (1 Mc 11,34 asocia Ramathaim y Lidda como distritos), pero W. F. Albright, AASOR 4 (1922-23) 112-23, objeta que este lugar queda muy lejos de Silo, el destino de la familia de Samuel en el relato de 1 Sm. Propone identificarlo con Ramallá. También se ha sugerido Beit Rimé, a unos ocho kilómetros al este de Rentis y casi veinte al noroeste de Belén. Ninguna de estas localidades se halla en Galilea, de forma que José habría sido uno de los discípulos judaítas de Jesús (Jn 7,1; cf. nota a «Judas» en 6,71).

discípulo de Jesús. Jesús es designado de manera parecida, pero con palabras griegas distintas, en Mt 27,57, mientras que Mc 15,43 y Lc 23,51 dicen de él que esperaba el reino de Dios. Es interesante la información adicional sobre los antecedentes de José que nos ofrecen los sinópticos: *a)* se trata de un hombre rico, según Mt 27,57; *b)* es miembro respetado del Sanedrín (consejo), según Mc 15,43 y Lc 23,50; *c)* es hombre bueno y piadoso, que no estuvo conforme con el trato dado a Jesús, según Lc 23,50-51. Juan no recoge ninguna de estas noticias, si bien relaciona a José con Nicodemo, que era miembro del Sanedrín, quizá de acuerdo implícitamente con *b)*. El *Evangelio de Pedro*, 3, dice que José acudió a Pilato antes de la crucifixión para pedir el cuerpo de Jesús y lo identifica como amigo de Pilato, pero se trata casi con

seguridad de una deducción a partir del dato tradicional de que Pilato accedió a la petición de José. El hecho de que Juan no identifique a José como hombre rico, como en *a)*, va en contra de la sugerencia de Loisy, 497, en el sentido de que la sepultura de Jesús entrañaría una nueva alusión el tema del Siervo (Is 53,9: «Le dieron sepultura... con un rico»).

en secreto. Los discípulos clandestinos son juzgados duramente y con menosprecio en 12,42, pero es evidente que el gesto de José al dar la cara y reclamar el cuerpo de Jesús le sirve para ganarse la estima del autor joánico (Mc 15,43 especifica que se trata de un acto de audacia). Pero también puede ser, más sencillamente, que Juan mencione el detalle únicamente para explicar el motivo de que Pilato accediera a la petición: el prefecto romano se habría mostrado más remiso en conceder un favor a un personaje conocido como seguidor de un hombre ejecutado bajo la acusación de ser un revolucionario.

pidió a Pilato autorización para retirar el cuerpo de Jesús. Los sinópticos (Mc 15,43 y par.) describen a José *acudiendo* a Pilato para reclamar el cuerpo de Jesús. Una vez más (cf. nota sobre «pidieron», en el v. 31) se suele citar la ausencia de un verbo de movimiento en Juan para probar que el evangelio supone la presencia de Pilato en el Calvario. Nótese la diferencia de vocabulario entre Juan y los sinópticos: el verbo «pedir» en los sinópticos es *aitein,* mientras que Juan usa aquí y en el v. 31 *erōtan.*

Pilato lo otorgó. Nueva diferencia de vocabulario: Marcos usa *dōrein,* «dar»; Mateo dice: «Ordenó que se le entregara [*apodidonai*]»; Juan utiliza *epitrepein.* Juan está más cerca de Mateo en cuanto a la secuencia de la demanda y la concesión, ya que Marcos (15,44-45) interrumpe esta secuencia con el episodio en que Pilato pide información sobre si Jesús ha muerto ya realmente (un tema apologético, al parecer). Lucas no consigna respuesta alguna por parte de Pilato.

fue y retiró el cuerpo de Jesús. Ninguno de estos dos verbos *(erchesthai, airein)* aparece en los lugares paralelos de los sinópticos; Marcos y Lucas se refieren a que José «lo bajó [*kathairein*]»; Mateo dice que «tomó [*lambanein*] el cuerpo» (cf. v. 40a, *infra,* con un paralelo joánico con Mateo). En el texto de Juan tienen verbos en plural («fueron», «retiraron») el Sinaítico, Taciano y algunos manuscritos de las versiones VL, sahídica, siríaca y armenia. Sobre la base de que ha de preferirse la lectura más difícil, podríamos aceptar el plural como más original, como hacen SB y Bultmann. Sin embargo, son posibles varias explicaciones de por qué se introdujo un plural en el texto; podría tratarse, por ejemplo, de una contaminación con el v. 40, que lleva el verbo en plural o de un reflejo del v. 31, donde son los soldados los que tienen que retirar los cuerpos. Si aceptamos el plural, ¿de quiénes se trata? Quizá de José y Nicodemo; el segundo es mencionado por vez primera en el versículo siguiente. Puede tratarse también de un eco de la tradición recogida en Mc

15,47 y par., en el sentido de que las mujeres de Galilea estuvieron presentes en la sepultura. Quizá se quiera indicar que José no realizó solo aquella tarea, sino que reclamó la ayuda de sus criados o amigos. Gaechter, *Begräbnis,* 222, argumenta que José y Nicodemo hubieron de emplear a unos esclavos en aquella tarea, pues de haber tocado el cuerpo hubieran quedado impuros durante siete días (Nm 19,11) y ello les impediría celebrar la Pascua (cf. Jn 18,28), pero Juan no cuenta con esta dificultad. «El cuerpo» es literalmente «su cuerpo»; algunos manuscritos dicen «el cuerpo de Jesús», imitando probablemente la expresión que aparece en el mismo versículo; otros manuscritos dicen simplemente «lo».

39. *Nicodemo.* Mencionado únicamente en Juan (3,1; 7,50). No hay razón para pensar que Juan le inventara este cometido, a menos que la tradición recordara que un miembro del Sanedrín intervino en este episodio, y el único miembro del Sanedrín favorable a Jesús que Juan conocía era Nicodemo. Se ha sugerido que, como Nicodemo era fariseo, su presencia garantizaría la correcta ejecución del rito de enterramiento.

(aquel que la primera vez había ido a ver a Jesús de noche). Es típico del estilo joánico identificar a un personaje mediante un recuerdo, y eso ocurre con mayor frecuencia en relación con las figuras peculiares de la tradición joánica o que tienen en ella un cometido especial, por ejemplo, María de Betania (11,2), Lázaro (12,1), Felipe (12,21), Natanael (21,2) o el discípulo amado (21,20); una excepción sería Judas Iscariote (12,4). En general, esos recuerdos son más frecuentes en pasajes que hemos considerado como introducidos durante las últimas etapas de la labor redaccional (caps. 11-12, 21). En 7,50 se identificó a Nicodemo mediante un recuerdo más sencillo: «el que había ido a ver a Jesús».

vino trayendo. Unos pocos manuscritos, incluido el Sinaítico*, dicen «vino teniendo». ¿Quiere darnos a entender Juan que Nicodemo compró la mezcla apresuradamente o que ya tenía en su poder aquella enorme cantidad? Bernard II, 654, se pronuncia a favor de lo primero, mientras que Lagrange, 503, opina que José y Nicodemo se repartieron la tarea: uno acudió a Pilato mientras el otro compraba lo necesario para el enterramiento. Gaechter, *Begräbnis,* 221-22, propone que las compras se hicieron mientras Jesús estaba en la cruz: José compró los lienzos y Nicodemo se encargó de adquirir los ungüentos. Sin embargo, es probable que el problema deba resolverse sobre la base de que el v. 39 corresponde a una tradición distinta que ha sido introducida aquí.

unas cien libras. La libra romana equivale a unos 326 gramos, lo que supone una cantidad extraordinaria de ungüento. Sin base textual alguna, Lagrange, 503, plantea la posibilidad de que se trate de un error de los copistas. Barrett, 465, recuerda la cantidad enorme de vino en Caná (2,6); Dodd,

Tradición, 147[5], menciona los 153 peces de 21,11. Esta tendencia joánica a los números elevados se explica en los restantes casos por razones de simbolismo. Lo mismo podría ocurrir aquí (cf. comentario).

una mezcla. Aceptamos la lectura *migma* de la mayor parte de los manuscritos, si bien algunos importantes, entre ellos el Vaticano y el Sinaítico *, dicen *heligma,* «paquete, rollo». Esta segunda lectura es la más difícil y debería preferirse si realmente hiciera sentido. Bernard II, 653, ofrece una explicación en que se supone que se produjo una confusión al copiar un *smigma* original, lectura que aparece en dos manuscritos cursivos.

de mirra y áloe. Smyrna o «mirra» es una resina olorosa usada por los egipcios para embalsamar (cf. vol. I, 775); *aloē* es una madera olorosa de sándalo reducido a polvo que se utilizaba para perfumar los lechos o los vestidos, pero normalmente no para embalsamar cadáveres. (Por esta razón piensan algunos que Juan se refiere a la planta del áloe amargo, que los egipcios utilizaban para estos menesteres.) La finalidad del áloe era probablemente disimular el mal olor y retrasar la corrupción. (Encontramos un tanto fantástica la sugerencia de Hoskyns, 536, de que este aroma posee el simbolismo de convertir la muerte de Jesús en un sacrificio de suave olor.) La combinación de mirra y áloe aparece en Cant 4,14. Ninguno de los sinópticos menciona que se utilizaran aromas al sepultar a Jesús el viernes; Marcos y Lucas (pero no Mateo) los nombran en otro contexto, pero no hay coincidencias en el vocabulario. En Mc 16,1 se dice que las mujeres acudieron en la mañana de Pascua con ungüentos aromáticos *(arōmata)* para ungir a Jesús. En Lc 23,56 se dice que el viernes, *después* de la sepultura de Jesús, las mujeres prepararon ungüentos aromáticos *(arōmata)* y perfumes *(myron),* y en Lc 24,1 se dice que en la mañana de Pascua acudieron las mujeres llevando los ungüentos aromáticos que habían preparado. El *Evangelio de Pedro,* 24, dice que José lavó el cuerpo antes de sepultarlo.

40. *Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús.* Parece ser un duplicado del final del v. 38, aunque los verbos son distintos (aquí se usa *lambanein,* como en Mt 27,59).

y lo envolvieron. Juan usa *dein;* Mc 15,46 dice *eneilein* («cubrir o vendar»); Mt 27,59 y Lc 23,53 usan *entylissein* («enrollar, fajar»). El último verbo aparece en Jn 20,7 (cf. nota correspondiente) para describir el paño con que envolvieron la cabeza de Jesús. El *Evangelio de Pedro,* 24, dice que José vendó *(eilein)* el cuerpo de Jesús.

con unos lienzos. Si dejamos a un lado Lc 24,12 (un versículo sobre el que recaen algunas dudas; cf. pp. 1.430-31, *infra*), sólo Juan utiliza el término *othonion* (en plural) para describir la mortaja de Jesús. Se dice frecuentemente que *othonion* es un diminutivo de *othonē,* «lienzo, sábana», y que el uso del

plural indica que se trata de tiras de lienzo o bandas (BAG 558, col. 1). Pero esta interpretación nos crea un doble problema. Primero, no concuerda con la descripción sinóptica (ni con el *Evangelio de Pedro*), donde se dice que el cuerpo de Jesús fue envuelto en una *sindōn* que compró José. Una *sindōn* es una pieza grande de lienzo; en Mc 14,51, el joven que escapa corriendo por el huerto lleva por toda vestidura una *sindōn*. Segundo, la interpretación de *othonia* en el sentido de unas bandas de tela presenta para muchos investigadores católicos la dificultad de que iría en contra de la autenticidad de la Sábana Santa de Turín como lienzo mortuorio de Jesús. Se trata de un lienzo de unos cuatro metros de largo por un metro aproximadamente de ancho. Las manchas existentes sobre la tela poseen la cualidad de comportarse como un negativo fotográfico, de manera que al fotografiarlas dan la imagen positiva de un cuerpo humano. Su análisis médico ha inducido a algunos a aceptar que este lienzo permaneció algunos días envolviendo un cuerpo que había sido sepultado ungido con aromas y que presenta señales de haber sido azotado, coronado de espinas, atravesado con clavos como en la crucifixión y al que se había abierto un costado después de morir. La historia del lienzo de Turín puede seguirse hasta el año 1353, relacionándolo con la iglesia de Lirey en Troyes, Francia, pero un siglo antes tenemos noticias sobre otra sábana semejante en Constantinopla. La Sábana Santa de Turín aparece documentada históricamente por primera vez en una época en que los cruzados estaban inundando Europa con falsas reliquias traídas de Oriente, por lo que resulta *a priori* sospechosa, especialmente si se tiene en cuenta que el papa (o antipapa) Clemente VII permitió que fuera expuesta al público en 1389 a condición de que se dejara perfectamente en claro que no se trataba del sudario auténtico de Cristo. (Puede consultarse John Walsh, *The Shroud* [Nueva York 1965]; en cuanto a las objeciones de la moderna crítica bíblica, cf. J. Michl, «Theologische Quartalschrift» 136 [1956] 129-73, especialmente 142ss; al igual que Braun, Blinzler, Gaechter y otros exegetas católicos contemporáneos, Michl rechaza la autenticidad de esta reliquia; para un análisis de la misma a la luz de los datos joánicos, cf. F.-M. Braun, NRT 66 [1939] 900-35, 1025-46.)

Debemos un cuidadoso estudio lexicográfico del significado de *othonion* a A. Vaccari, *Edēsan auto othoniois* (Jo. 19, 40), en *Miscellanea biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 375-86, así como a C. Lavergne, «Sindon» 3, 5/6 (1961) 1-58. El resultado es que, si bien no nos sentimos obligados a buscar una armonización con los sinópticos ni tenemos el menor interés en defender la Sábana Santa de Turín, no podemos adherirnos a la conclusión de que Juan quiere dar a entender que se trata de unas «bandas». En el griego de la koiné es frecuente que las formas diminutivas no tengan realmente significado de diminutivos (BDF § 111[3]); incluso cabe la duda de que *othonion* sea realmente un diminutivo, ya que *othone* quizá designe un material y *othonion* el artículo que de él se hace. El plural podría serlo de categoría, para designar un

solo objeto, o de extensión, para indicar el tamaño de la pieza (cf. BDF § 141). La traducción de *othonia* como «tiras de lienzo» o «bandas» es relativamente moderna (a partir de *ca.* 1879); anteriormente se entendía el término en el sentido de «lienzos». En los antiguos papiros no aparece realmente nada que pueda servir de apoyo a la interpretación de este término en el sentido de tiras de lienzo ni hay datos que nos induzcan a pensar que los judíos envolvían los cadáveres en bandas o tiras de lienzo semejantes a las que a tal fin usaban los egipcios. Los lienzos mortuorios son designados en el Talmud con términos diversos: *sādīn* («sábana») y *takrīkīm* (plural, «sudario»). En las colecciones Rylands hay un papiro del siglo IV d. C. (vol. IV, n. 627) en que *othonion* parece ser una clasificación general de la que *sindōn* es una especie. Teniendo en cuenta la oscuridad de este término, hemos preferido traducirlo por «unos lienzos».

echándole aromas. Juan utiliza aquí *arōma,* un término que aparece en los relatos de Marcos y Lucas sobre las mujeres que intentaban ungir a Jesús (cf. nota al v. 39, *supra*). Puede significar también «especias»; en este caso se trataría de describir con otras palabras la mirra y el áloe de que antes se habló. Sin embargo la costumbre judía era usar ungüento, por lo que es de suponer que se trata de introducir un tercer elemento en la preparación de la sepultura.

¿Qué uso supone Juan que se va a hacer de los aromas y el ungüento? ¿Se utilizarían por separado, esparciendo la mirra y el áloe entre las telas y untando el cuerpo con el ungüento o derramando éste sobre el cadáver ya envuelto en los lienzos? ¿O se combinarían todos estos elementos, mezclando la mirra y el áloe con verdadero aceite para confeccionar el ungüento? Esto último va más de acuerdo con las insistentes referencias a la unción en las costumbres funerarias de los judíos.

como acostumbran a enterrar los judíos. El verbo *entaphiazein* significa «preparar para la sepultura», pero no parece que el autor se refiera a unos preparativos con vistas a un enterramiento que habría de tener lugar al cabo de tres días, como pretenden los autores que ven en esta descripción una especie de enterramiento provisional y suponen al mismo tiempo que las mujeres acudieron el domingo al sepulcro para realizar el enterramiento definitivo. Los judíos no acostumbraban a eviscerar los cadáveres, como hacían los egipcios para momificarlos, sino que se limitaban a lavar el cuerpo, ungirlo con aceite y envolverlo en lienzos. En 2 Cr 16,14 se describe el enterramiento del rey Asá: «Lo pusieron en un lecho lleno de ungüento confeccionado a base de aromas y perfumes». Cf. también Jn 11,44, donde se lee que el cadáver quedaba con las piernas y brazos atados con vendas y la cabeza envuelta en un sudario.

41. *En el sitio en que había sido crucificado Jesús.* Únicamente Juan indica que el sepulcro se hallaba tan cerca del Gólgota. En la iglesia del Santo

Sepulcro (cf. nota a «salió», en el v. 17), el lugar de la tumba dista tan sólo unos 38 metros del Calvario. Es lógico que se contara con un lugar de enterramiento cerca del sitio en que se llevaban a cabo las ejecuciones (Mishnah, *Sanhedrin,* 6,5, indica que se habiliten dos lugares de enterramiento para las distintas clases de reos), cosa que no resultaría difícil utilizando como sepulcros las cuevas de una cantera. Sin embargo, los evangelios dicen claramente que Jesús no fue sepultado en una fosa común, aparte de que no estamos seguros de que el Gólgota fuera un lugar destinado habitualmente para la ejecución de los condenados a muerte. En esta proximidad del sepulcro cree advertir Loisy, 498, otro posible eco del tema del cordero pascual, ya que Éx 12,46 ordena que el cordero sea comido en el lugar donde ha sido sacrificado, del que no puede sacarse ninguna porción de su carne. Una interpretación con base demasiado débil.

había un huerto. Este mismo término *(kēpos)* se utilizó en 18,1 para designar la plantación (¿de olivos?) en que se produjo el prendimiento de Jesús. Algunos quieren ver aquí un juego con el recuerdo del jardín de Edén, si bien Gn 2,15 utiliza *paradeisos* en vez de *kēpos.* Los sinópticos no caracterizan como un huerto el lugar del enterramiento, pero en el *Evangelio de Pedro,* 24, hallamos esa descripción; se dice en este texto que José llevó el cuerpo «a su propio sepulcro, llamado "el huerto de José"»; es uno de los pocos casos en que este evangelio apócrifo concuerda con los datos peculiares de Juan. No estamos seguros del tipo de huerto a que se refiere Juan, ya que la ley judía desaconsejaba plantar árboles frutales cerca de los lugares de enterramiento. La mención de un huerto en este pasaje ha de relacionarse con la noticia de que María Magdalena tomó a Jesús erróneamente por el hortelano en 20,15; es interesante el dato de que en la apologética judía del siglo II contra la resurrección se supone que este hortelano era en realidad un cultivador de hortalizas (cf. nota correspondiente).

El dato de que el sepulcro se hallaba cerca del Gólgota y precisamente en un huerto concuerda con la tesis de que el lugar de la ejecución estaba al exterior y cerca del segundo muro norte de la ciudad (a unos 100 ó 125 metros; cf. nota a «salió», en 19,17), ya que una de las puertas de este muro norte era la Puerta del Huerto (*Gennath;* cf. Josefo, *Guerra,* V,4,2, 147). Las tumbas de los sumos sacerdotes asmoneos Juan Hircano y Alejandro Janneo se hallaban en esta zona (*Guerra,* V,6,2 y 7,3, 259, 304), lo que indica que se trataría de un lugar de enterramiento de cierto prestigio. Cirilo de Jerusalén (*ca.* 350 d. C.) informa (*Catechesis,* 14,5; PG 33, 829B) de que en su tiempo eran aún visibles los restos de un huerto cerca de la iglesia del Santo Sepulcro que había construido recientemente Constantino sobre la tumba de Jesús.

un sepulcro nuevo en el que nadie había sido enterrado. El verbo es *tithenai,* «depositar». La «tumba» es designada con el término *mnēmeion,* que también emplean los tres sinópticos (Marcos y Lucas hablan además de un

mnēma). Marcos no hace referencia alguna a que el sepulcro no hubiera sido utilizado todavía; Mt 27,60 dice que es «un sepulcro nuevo»; Lc 23,53 se refiere al sepulcro diciendo que en él «no había sido depositado nadie» *(keimai).* Los tres sinópticos añaden que el sepulcro había sido excavado en la roca. Únicamente Mateo, seguido por el *Evangelio de Pedro,* indica que era la propia tumba de José.

42. *el día de la preparación.* No está claro si aquí se refiere este término primariamente al día que precede al sábado o al que precede a la Pascua (nota al v. 31, *supra).* Taciano y algunos testigos de la versión siríaca aclaran la situación leyendo «porque había comenzado el sábado». En sábado no hubiera estado permitido proceder al sepelio, si bien no se prohibía lavar y ungir el cuerpo (Mishnah, *Sabbath,* 23,4-5). Mc 15,42 menciona el día de la preparación al principio del relato de la sepultura; Lc 23,54 hace referencia a lo mismo aproximadamente en el mismo punto del relato que Juan.

de los judíos. Lo omiten la VL y algunos manuscritos de la siríaca.

COMENTARIO

Quinto episodio: Pilato y el crurifragio. Brota sangre y agua del costado de Jesús (19,31-37)

Como ya hemos indicado, este último episodio de la crucifixión se corresponde con el primero. En ambos presentan «los judíos» una demanda a Pilato en relación con Jesús crucificado; mientras que Pilato se negó a su primera demanda de que fuera cambiado el letrero, ahora accede tácitamente a la petición de que sean retirados los cuerpos. A pesar de que el episodio se inicia con esta petición, en realidad no se refiere a la acción de retirar los cuerpos, sino que más bien se centra en la observación, por parte de los soldados, de que no es necesario quebrar las piernas a Jesús por el hecho de que ya está muerto, y en el episodio del soldado que, para cerciorarse, asesta una lanzada y hace que del costado de Jesús brote sangre y agua.

Ésta es la única sección del relato de la pasión que no tiene al parecer ningún paralelo, ni siquiera parcial, con los sinópticos. Pero algunos comentaristas creen detectar una equivalencia, pues al describir lo sucedido entre el momento en que muere Jesús y el descendimiento del cuerpo para ser sepultado, todos los evangelios narran ciertos episodios que vienen a ilustrar una fe que tiene sus orígenes en la muerte de

Jesús. En la tradición sinóptica (Mc 15,38-39 y par.) todo se desarrolla sobre un trasfondo milagroso: el velo del templo se rasga de arriba abajo (Marcos/Mateo; cf. Lc 23,45); se produce un terremoto que abre las tumbas y deja libres los cuerpos de los santos (sólo Mateo). La expresión de fe procede de un centurión romano (y de «los que estaban con él»; Mt 27,54), que proclama que Jesús era un Hijo de Dios (Marcos/Mateo) o que era inocente (Lucas). Como consecuencia, la multitud que abandona el Gólgota se arrepiente (Lucas). El episodio joánico es muy distinto. Bultmann, 516, 523, lo considera relativamente tardío, entre otras razones porque no se centra en el cumplimiento de la Escritura. Pero falta el elemento notoriamente milagroso (si bien algunos opinan que lo es el hecho de que brote sangre y agua, como más adelante veremos) y tampoco hay una poco verosímil confesión de fe por parte de los soldados romanos. Aquí los soldados cumplen la tarea más lógica de poner fin al proceso de la ejecución mediante el recurso de acelerar la muerte de los condenados aplicándoles el crurifragio, una práctica suficientemente atestiguada. La fe que surge o se fortalece a través del episodio joánico es la fe del discípulo amado (nota a «testigo ocular» en el v. 35) y de los lectores de Juan, que aceptan el testimonio del discípulo.

La idea de que Juan sustituyó el episodio de los sinópticos por una dramatización que respondía mejor a sus fines teológicos no sólo queda más allá de toda posibilidad de prueba, sino que además resulta inverosímil, ya que detalles como el del velo del templo rasgado de arriba abajo al morir Jesús y una confesión de fe por parte de un romano hubieran encajado perfectamente en la teología joánica. Más matizada parece la tesis de Michaels, *art. cit.*, para quien Marcos y Juan presentan interpretaciones distintas de un mismo conjunto de acontecimientos históricos que dieron origen a ambas tradiciones. Opina este autor que el lancero de Juan es el mismo personaje que el centurión de Marcos (nota a «uno de los soldados» en el v. 34); combinando Jn 19,35 y 1,34, Michaels relaciona el testimonio auténtico de un testigo ocular con la declaración de que Jesús es el Hijo de Dios. Para Juan, el cuerpo de Jesús es el verdadero templo (2,21), lo que hace posible relacionar el episodio de Marcos en que el velo del templo se rasga de arriba abajo con el de Juan en que es abierto de una lanzada el costado de Jesús. Pero estas relaciones resultan sumamente especulativas y han de considerarse fruto más bien del ingenio del intérprete que del plan que se trazó el evangelista. Los episodios sinópticos y joánicos que

siguen a la muerte de Jesús muestran una cierta semejanza sólo en el plano teológico, pero no hay pruebas reales de que unos hayan sido sustituidos por otros o de que sean reflejos distintos de unos mismos acontecimientos.

El relato joánico presenta los siguientes problemas: la cuestión de las adiciones redaccionales en los vv. 34-35; la historicidad y el significado de la sangre y el agua que brotan del costado; la razón de aducir un testimonio en el v. 35; finalmente, la intención teológica del autor al citar dos pasajes de la Escritura en los vv. 36-37.

Empecemos por la cuestión de las *adiciones redaccionales*. Bultmann opina que, en general, los vv. 31-37 llegaron al evangelista modelados ya por una tradición comunitaria, pues de ellos están ausentes los temas teológicos típicos de Juan y el motivo dominante es el cumplimiento de la Escritura. (Por el contrario, nosotros trataremos este episodio como dominado por los temas telógicos característicos de Juan.) Propone que los vv. 34b («e inmediatamente brotó sangre y agua») y 35 se consideren como una aportación del redactor eclesiástico. (Wellhausen y Loisy también consideran redaccionales los vv. 34a y 37.) Bultmann señala que el tema del agua y la sangre que brotan del costado no se integra en las citas de la Escritura de los vv. 36-37, ya que éstas se refieren a los temas de los vv. 33 (el crurifragio) y 34a (la lanzada), de donde se deduce que en cierto momento los vv. 36-37 seguían inmediatamente a los vv. 33-34a. La adición del v. 34b se atribuye al redactor eclesiástico más bien que a una nueva redacción del evangelista, ya que la sangre y el agua constituyen una referencia a los sacramentos de la eucaristía y el bautismo, y el evangelista no se interesaba especialmente por el sacramentalismo. La adición del v. 35 se atribuye al redactor eclesiástico por parecerse a 21,24, que es parte de un capítulo añadido por este redactor. En el vol. I, 32ss, indicábamos nuestra disconformidad con la manera en que Bultmann entiende la labor redaccional; en nuestra opinión, su teoría es cuestionable en este punto más que en ninguno otro. Evidentemente, el v. 35 es una adición a modo de paréntesis. Sin embargo, como Smith, 233, indica, 21,24 lo es con mayor claridad que 19,35, de manera que en 21,24 tendríamos un retoque del redactor para mejorar una observación hecha por el evangelista en 19,35. El análisis que hace Bultmann a propósito del v. 34b resulta aún más problemático. Si la mención de la sangre y el agua implica una referencia sacramental, eso no constituye a nuestro juicio un indicio infalible de que haya intervenido aquí el redactor, ya que en

la obra del evangelista también observamos una corriente sacramentalista secundaria (vol. I, 142ss). Por otra parte, como veremos más adelante, cualquier referencia sacramental que contenga el v. 34b es secundaria con respecto a un simbolismo teológico muy en armonía con el pensamiento joánico. Más aún, opinamos que la cita escriturística del v. 37 es una referencia al v. 34 en conjunto (cf. p. 1.371, *infra*), por lo que el v. 34b ha de considerarse parte integrante del episodio.

Con esto desembocamos en nuestro segundo problema, el de *la historicidad y el significado de la sangre y el agua.* En la tradición sinóptica no tenemos nada que nos confirme este detalle; Lc 24,39 menciona las heridas en los pies y manos de Jesús, pero no dice nada acerca de una herida en el costado. Sin embargo, nada hay intrínsecamente inverosímil en el crurifragio ni en un intento de comprobar si realmente ha muerto una persona que aparentemente lo está, sobre todo si se trata de una muerte prematura. El detalle sorprendente es la insistencia en que del costado del cuerpo muerto de Jesús brotó sangre y agua. Es sabido que los cadáveres no sangran, por el hecho de que el corazón ha dejado de bombear sangre a través de las arterias. Apoyándose en este dato, Hultkvist, *op. cit.,* ha tratado de demostrar que Jesús no estaba realmente muerto, sino sólo sumido en coma a consecuencia de múltiples hemorragias. (Llega incluso a proponer la teoría de que Jesús revivió en el sepulcro, pero que su cuerpo se resentía de la herida dos días después, y que por ello pidió a María Magdalena [20,17] que no le tocara [!]). Casi todos los médicos que han estudiado la cuestión (cf. las investigaciones de Barbet y Sava) no ven tanta dificultad en que brotara sangre, ya que no es inaudito que se produzca una pérdida de sangre retenida a través de una herida abierta *poco después* de la muerte, sobre todo si el cadáver se halla en posición vertical. La verdadera dificultad radica en que también brotara agua del cadáver. Incluso si aceptamos la sugerencia común de que «agua» es la forma popular en que el autor describe el flujo de un fluido corporal incoloro o casi incoloro, suero por ejemplo, resulta sumamente difícil entender cómo la sangre y este fluido pueden aparecer tan netamente diferenciados.

Empecemos por las explicaciones en que se da por supuesto que Juan describe algo que realmente ocurrió, natural o milagrosamente. Algunos médicos han propuesto diversas teorías para explicar el flujo de sangre y «agua» como un fenómeno natural. J. D. Stroud publicó en 1847 *The Physical Cause of the Death of Christ* (ed. revisada en 1871), proponiendo la tesis, ya clásica, de una ruptura violenta del corazón de

Jesús, que ha venido muy bien a los predicadores para insistir en que el Señor murió literalmente con el corazón destrozado. La teoría de Stroud, doctor en medicina, es que se produjo una hemorragia a través de la pared del corazón, que se depositó en el saco pericardial; la sangre se coagularía a continuación, separándose el suero. La lanzada abrió el saco pericardial, dando salida a las dos sustancias. Hoy son pocos los que admiten esta teoría, pues va contra la experiencia posteriormente adquirida de que tales rupturas cardíacas no se producen espontáneamente o bajo la presión de una agonía mental, sino que son consecuencia de enfermedades del músculo cardíaco. Por otra parte, la coagulación de la sangre en el pericardio hubiera requerido mayor tiempo del que permiten suponer los relatos evangélicos. Algunos médicos que han analizado recientemente los evangelios prefieren hablar de una emisión de sangre a partir del corazón mismo, no del saco pericardial, mientras que el agua habría brotado del saco pericardial (Barbet) o incluso del estómago, dilatado por el *shock*. Según esta teoría, la lanzada habría perforado dos órganos al mismo tiempo, de tal forma que ambos líquidos tendrían que atravesar un espacio relativamente largo, el que separaba a estos órganos de la superficie del cuerpo, y además habrían salido por separado. Sava, *art. cit.*, ha propuesto una teoría más sencilla. Aduce pruebas convincentes de que la flagelación, llevada a cabo varias horas antes de la muerte de Jesús, habría producido una hemorragia en la cavidad pleural entre las costillas y los pulmones. Este fluido hemorrágico, que en ocasiones puede producirse en cantidad notable, pudo separarse en dos elementos, un líquido seroso más ligero encima y otro de color rojo oscuro, más pesado, abajo; esta separación se vería favorecida por la postura rígida del cuerpo en la cruz (una rigidez tal que ha hecho pensar a algunos que Jesús murió de asfixia a causa de un fallo circulatorio; cf. V. Marcozzi, «Gregorianum» 39 [1958] 440-62). La cavidad pleural se halla dentro de la caja torácica, por lo que incluso una lanzada no muy fuerte pudo abrirla de manera que brotaran sin mezclarse los dos elementos en que se había descompuesto la sangre. De todas estas discusiones médicas lo único que podemos sacar en claro probablemente es que no ha de considerarse imposible que brotara sangre y agua del costado de Jesús, conforme a la descripción de Juan, y que no ha de descartarse en principio un fenómeno natural de este tipo.

Antiguamente estaba más difundida la opinión de que Juan presenta este hecho como de carácter milagroso, y de ahí que subraye la

importancia del testimonio aducido por un testigo presencial. Orígenes, Tomás de Aquino, Cayetano, Cornelio a Lapide y Lagrange se cuentan entre los que sostienen esta interpretación. Sin embargo, en el relato de este episodio nada hay que indique su carácter milagroso; por otra parte, como más adelante veremos, la insistencia en el valor del testigo ocular podría relacionarse más bien con el alcance teológico de la escena.

Antes de analizar la posibilidad de que este episodio sea una creación ficticia, hemos de mencionar una solución intermedia, a saber: que Juan describe algo que realmente ocurrió, pero que se sirve para ello de un lenguaje imaginativo. Algunos sugieren que habla según los conocimientos médicos de su época; por ejemplo, un texto posterior, el Midrash Rabbah 15,2 sobre Lv 13,2ss dice: «El hombre es un ser equilibrado, mitad agua y mitad sangre.» El pensamiento griego a partir de Galeno afirmaba que las debidas proporciones de sangre y agua garantizaban la salud. Al describir la muerte del mayor de siete hermanos, 4 Mac 9,20 narra que su *sangre* manchó la rueda, mientras que los *fluidos* corporales apagaban los carbones encendidos. Otra teoría es que al describir la sangre y el agua, Juan insiste en los orígenes divinos de Jesús. Existía, en efecto, una vieja leyenda homérica según la cual los dioses no tenían sangre en las venas, sino un tipo de mezcla de sangre y agua; por ejemplo, de Afrodita se dice que sangró una especie de sangre mezclada con agua (cf. P. Haupt, «American Journal of Philology» 45 [1924] 53-54; E. Schweizer, EvTh 12 [1952-53] 350-51). Es interesante notar que esta posibilidad fue propuesta en época tan temprana como los tiempos de Celso (*ca.* 178 d. C.), que pregunta en tono irónico si es que Jesús llevaba el líquido divino que era la sangre de los dioses, a lo que Orígenes responde que el incidente fue milagroso (*Celsus*, II,36; GCS 2,161-62). La principal objeción que puede oponerse a estas teorías es el carácter de paréntesis del v. 35: quien quiera que añadiese este versículo no habría insistido en la importancia del testigo ocular si es que tenía conciencia de que aquello que describía no era exactamente lo que había ocurrido.

El recurso al testimonio del testigo ocular es asimismo un serio argumento contra la tesis, defendida por numerosos investigadores, de que Juan inventó simplemente el episodio de la sangre y el agua con fines teológicos. Por supuesto, si se acepta la tesis de que el v. 35, que es un paréntesis, no procede del evangelista, sino de un redactor ignorante de que la escena había sido inventada por el evangelista, queda

superada la objeción. No han faltado incluso quienes hayan argüido que la misma necesidad de recurrir al testimonio de un testigo ocular indica que el episodio de la sangre y el agua era algo nuevo que no dejaría de suscitar dudas en los oyentes del mensaje evangélico, pero opinamos que esta manera de entender el v. 35 es muy discutible, como más adelante veremos. Estas sugerencias implican una manera de entender el método del evangelista, del redactor o de ambos que nos parece muy difícil de verificar en otros pasajes del evangelio.

Para concluir nuestro estudio acerca de la historicidad de 19,34b, mientras que admitimos la dificultad que entraña aceptar el relato de Juan tal como suena, nos preguntamos si no será más sensato hacerlo así que sostener la opinión de que el autor nos ofrece una descripción de algo deliberadamente ficticio, que además trata de apoyar con un testimonio falso o cuya veracidad no constaba al autor, aunque él afirmara lo contrario. Barrett, 461, expone perfectamente el problema: «No parece improbable, a juzgar por el carácter de este evangelio en conjunto, que Juan elabore simplemente un suceso real en vistas de su importancia alegórica» (cf. también Dodd, *Tradición,* 143).

Fijémonos ahora en el significado que Juan atribuye al incidente. ¿Se trata simplemente de un recurso dramático para demostrar que Jesús ya estaba muerto cuando su cuerpo fue bajado de la cruz, posiblemente contra una teoría que tratara de explicar su resurrección afirmando que simplemente había superado un estado de coma? D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Universidad de Londres 1956) 325-29, sugiere otra interpretación apologética: según el pensamiento judío, la desfiguración era un obstáculo para la resurrección, por lo que Juan pone gran cuidado en subrayar que no se le rompió ningún hueso a Jesús. También se ha hablado de apologética antidocetista (ya Ireneo, *Adv. haer.,* III,22,2; IV,33,2; SC 34,376; 100,806). Los docetas negaban que Cristo fuese verdaderamente humano y consideraban ilusoria la crucifixión. En los *Hechos de Juan,* texto del siglo II, se hace decir a Jesús que de su cuerpo no brotó sangre. La afirmación de Juan en el v. 34b sería un mentís a tales teorías. Pero resulta que no conocemos bien el docetismo del siglo I, mientras que hemos de admitir que 1 Jn 5,6 es más claramente antidocetista que Jn 19,34b (cf. también vol. I, 94ss). Después de todo, la peculiaridad del incidente evangélico no está tanto en el hecho de que brotara sangre del cuerpo de Jesús (ya que la sangre se relaciona con la muerte), sino en que brotara agua, y el flujo de agua no sólo no constituye un

motivo claramente antidocetista, sino que incluso podría oscurecer la humanidad de Jesús.

En cualquier caso, el interés de Juan no es puramente apologético, ya que el v. 35 insiste en que se narra este incidente para confirmar la fe de los que ya creen (nota a «para que también vosotros tengáis fe» del v. 35). La referencia a la «autenticidad» *(alēthinos)* del testimonio relativo a la sangre y el agua indica que el significado real de la escena no se sitúa en el plano visible y material, sino en el del conocimiento que nos da del mundo del espíritu (cf. pp. 1.602-1.604). Si el testigo presencial del v. 35 es el discípulo amado de los vv. 26-27, como creemos, no hemos de olvidar que en el episodio anterior fue identificado con la fórmula revelatoria «Ahí tienes a tu hijo», y que ahora habla como testigo de una revelación importante para todos los cristianos a los que simboliza. Todo nos induce, por consiguiente, a buscar un profundo simbolismo teológico en la sangre y el agua que brotan del costado de Jesús.

Como guía de un posible simbolismo se han sugerido numerosos pasajes del AT. En Is 53,12 se dice que el siervo *derramó* su alma hasta la muerte (si tal es la imagen que se trata de expresar con el hiphil de *'rh).* Numerosos Padres de la Iglesia (cf. Hoskyns, 534-35) relacionan el episodio joánico con Gn 2,21, en que Eva es formada del costado de Adán, y ven aquí la aparición de la Nueva Eva, la Iglesia. Esta interpretación, que se remonta al siglo IV (Braun, JeanThéol III, 168^2), recibió la aprobación del Concilio de Vienne (1312; reconocido por los católicos como decimoquinto concilio ecuménico), en que, contra los errores de Pedro Juan Olivi, se afirmó que Cristo «sufrió una lanzada en su costado, de forma que, con las ondas de agua y sangre que brotaron, se formara la Santa Madre Iglesia una, inmaculada y virginal, la esposa de Cristo, del mismo modo que del costado del primer hombre, mientras dormía, fue formada Eva como su cónyuge» (BD 901; esta exégesis iba contra la afirmación de que la verdadera Iglesia no había existido hasta la aparición de los espiritualistas en la Edad Media). En tiempos modernos ha aceptado esta explicación Loisy, 492. Todo esto iría muy de acuerdo con una parte del simbolismo que hemos sugerido a propósito de los vv. 26-27 (cf. pp. 1.332-33, *supra*), pero no hallamos pruebas convincentes de que Juan aluda aquí al relato del Génesis (cf. nota a «traspasó» y «costado» en el v. 34).

En los mismos textos joánicos encontramos una clave más segura para el significado de este simbolismo. En Jn 7,38-39 citaba el mismo

Jesús un pasaje de la Escritura: «De su entraña manarán ríos de agua viva.» (En el vol. I, 609, sugeríamos que el probable trasfondo bíblico era la escena en que Moisés golpea la roca y brota agua de ella [Nm 20,11]. Es interesante observar que en el pensamiento judío posterior, ilustrado en Midrash Rabbah, 3,13, sobre Éx 4,9, se afirma que golpeó la roca dos veces porque la primera brotó sangre y luego agua.) El evangelista interrumpió entonces el relato para indicar que, al hablar del agua, Jesús se refería al Espíritu que habrían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había Espíritu, ya que Jesús no había sido glorificado. Juzgamos muy probable que Juan vea en el agua que brota de las entrañas de Jesús el cumplimiento de lo que el mismo Jesús había profetizado y precisamente en la hora de su glorificación (cf. 12,23). El paréntesis del v. 35 insiste triunfalmente en que todo ello ocurrió realmente del modo en que Jesús lo había predicho, y que había un testigo ocular para confirmarlo. Para Juan, por consiguiente, el agua que brota del costado de Jesús es otro signo proléptico del don del Espíritu, en el que se prolonga lo dicho en el v. 30: «Entregó el Espíritu.» De ahí que en el v. 35 se diga que se da testimonio de este incidente «para que también vosotros tengáis fe»; el incidente no es tan sólo una demostración de la exactitud de la presciencia que poseía Jesús, sino que además asegura al cristiano que Jesús entregó realmente el Espíritu que es fuente de la fe. (Nótese que esta interpretación del agua que brota del costado de Jesús se remonta *verosímilmente* al siglo II; en efecto, Ireneo, Adv. *haer.*, IV,14,2; SC 100,544, dice que en numerosos pasajes el agua representa al Espíritu de Dios; cf. también III,24,1; SC 34,400.)

Para entender por qué se menciona también la sangre quizá hayamos de recurrir a 1 Jn 5,6-8: «Jesucristo es el que vino con agua y sangre (no vino sólo con el agua, sino con el agua y la sangre), y el que lo atestigua es el Espíritu, porque el Espíritu es la verdad. Por lo tanto, los que dan testimonio son tres: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres apuntan a lo mismo.» Algunos investigadores, como Bultmann, ponen reparos al uso de 1 Juan para interpretar a Juan; es cierto que la perspectiva teológica de ambos textos no siempre es idéntica. Pero en este caso, al parecer, nos hallamos ante dos textos estrechamente relacionados entre sí y de la misma escuela, pues comparten los temas del agua y la sangre, el Espíritu y el testimonio. En nuestro próximo volumen sobre las cartas joánicas estudiaremos detalladamente el sentido de 1 Jn 5,6-8, pero podemos adelantar que una interpretación muy difundida ve en el pasaje citado una contraposición del bautismo de Jesús

por Juan Bautista y la crucifixión. El bautismo del Bautista no comunicaba el Espíritu, pues aquél bautizaba sólo con agua (1,31); el verdadero nacimiento por agua y Espíritu (3,5) no llegaría hasta que Jesús fuera glorificado (7,39). El Espíritu no podría venir hasta que Jesús hubiera partido (16,7), esto es, hasta que hubiera derramado su sangre. En el lenguaje poético de la primera carta joánica, el agua tendría que mezclarse con la sangre de Jesús antes de que el Espíritu pudiera dar testimonio: «no vino sólo con agua, sino con el agua y la sangre». Y el que lo atestigua es el Espíritu». Parece, por consiguiente, que en la descripción evangélica del agua y la sangre que brotan del costado de Jesús quiere decir Juan que ahora puede ser comunicado ya el Espíritu, pues evidentemente ha muerto Jesús y a través de la muerte ha recuperado la gloria que poseía antes de que el mundo existiera (17,5). El Espíritu es el principio vital que procede de lo alto, y ahora Jesús se encamina hacia el Padre para morar en lo alto. La lanzada que le asesta el soldado sirvió para demostrar que Jesús estaba realmente muerto; de este modo, la afirmación de la muerte se convierte paradójicamente en el comienzo de la vida, ya que del cuerpo muerto de Jesús brota el agua viva que habrá de ser fuente de vida para todos los que crean en él a imitación del discípulo amado. Con razón comentaba Orígenes que éste es un nuevo tipo de muerte (*Celso,* II,69; GCS 2,191). El hecho de que a través del discípulo amado lleguen a todos los que creen los efectos del agua y la sangre que brotan del cuerpo de Jesús indica que este pasaje posee una dimensión eclesial, incluso sin necesidad de recurrir a la dudosa alusión a Eva surgiendo del costado de Adán, según el relato del Génesis. («Sobre todos nosotros derramaron el único Espíritu», dirá Pablo en 1 Cor 12,13.) Una vez más, como hacíamos al estudiar 19,30, hemos de advertir que, a nuestro juicio, Juan no se refiere en esta escena al don efectivo del Espíritu, que se describirá explícitamente en 20,22. Se trata aquí de un simbolismo proléptico que sirve para aclarar cómo el don del Espíritu, que sólo podrá ser otorgado por Jesús después de resucitar, fluye de todo el proceso de la glorificación en «la hora» de la pasión, muerte, resurrección y ascensión.

Miguens, 13-16, y Ford, *art. cit.,* sugieren otro factor que explicaría por qué subraya Juan que la sangre brotó *inmediatamente* después de recibir Jesús la lanzada (y de que la sangre se mencione antes que el agua). Ya hemos visto cómo Juan parece considerar a Jesús camino de la muerte como una víctima sacrificial (pp. 1.322-23, *supra*). Una de las normas estrictas que regulaban el sacrificio entre los judíos exigía

que la víctima se desangrara totalmente en el momento de morir, de forma que su sangre pudiera ser asperjada (Mishnah, *Pesahim,* 5,3,5). Miguens, 17-20, señala además la semejanza existente entre el hecho de que un soldado atraviese con una lanza el costado de Jesús y la insistencia de las normas sacrificiales judías en que el sacerdote debe herir en el corazón a la víctima y hacer que brote fuera la sangre (Mishnah, *Tamid,* 4,2). El último episodio de la crucifixión, por consiguiente, podría tener la finalidad de subrayar el tema de que Jesús murió como víctima sacrificial.

Hasta ahora nos hemos ocupado del significado teológico primario del agua y la sangre que brotaron del costado de Jesús. ¿Hay en ello además un significado sacramental secundario? (Cf. S. Tromp, «Gregorianum» 13 [1932] 523-27, con una breve historia de la exégesis de este versículo.) Tertuliano (*De baptismo,* XVI,2; SC 35,89), al que siguen Cirilo de Alejandría y Tomás de Aquino, vio en Juan una referencia a los dos tipos distintos de bautismo, el de agua y el de sangre (es decir, el martirio por la fe). Otra interpretación antigua, que se remonta al siglo II, tiene mayores probabilidades de coincidir con las intenciones del evangelista, concretamente que los dos sacramentos más directamente relacionados con la muerte del Señor están prefigurados en la sangre y el agua. Cullmann hace suya esta interpretación en ECW 114-16, y Bultmann, 525, afirma que la sangre y el agua brotan en virtud de un milagro que «difícilmente podría significar otra cosa sino que los sacramentos de la cena del Señor y del bautismo tienen su origen en la muerte de Jesús en la cruz». Sin embargo, no resulta tan fácil probar a base de los datos internos que Juan quiera hacer aquí una referencia a estos dos sacramentos. No es muy difícil ver una referencia secundaria al bautismo, como lo indica nuestro anterior análisis sobre el significado del agua y el Espíritu (cf. vol. I, 376, 424ss). Pero, ¿se hace alguna referencia a la eucaristía en la «sangre»? Ciertamente, la única referencia a la sangre de Jesús, aparte de ésta, es la de 6,53-56 en el evangelio de Juan. Si en la escena de Caná hay una referencia secundaria a la eucaristía (vol. I, 334s), entonces la presencia de la madre de Jesús al pie de la cruz contribuiría a la interpretación sacramental al recordar al lector la escena de Caná. En 1 Jn 1,7 se dice que la sangre de Jesús nos limpia de todo pecado (cf. también Ap 7,14), pero esta idea ha de entenderse como referida al rito sacrificial judío más bien que a un sacramentalismo eucarístico. (Es de notar, sin embargo, que si aducimos 1 Jn 1,7, el agua y la sangre significarán el poder purificador

de la muerte de Jesús. En un fragmento dudosamente atribuido a Claudio Apolinar de Hierápolis [*ca.* 170 d. C. Cf. Bernard II, 648], leemos que «de su costado brotaron las dos purificaciones [*katharsia*], el agua y la sangre, la palabra y el espíritu».) Podemos, por consiguiente, dar al menos como probable la referencia sacramental de 19,34b (a un nivel secundario), con mayor seguridad en cuanto al bautismo que en cuanto a la eucaristía (cf. Costa, *art. cit.*).

Pasemos ahora a examinar brevemente otro problema relacionado con este episodio, a saber: el de la relación existente entre el agua y la sangre del v. 34b y *el recurso a un testimonio del v. 35.* Es interesante el dato de que en 1 Jn 5,6-8, donde se habla de la sangre y el agua, se insista al mismo tiempo, como ya hemos visto, en el testimonio, pero allí es el Espíritu el que testifica, mientras que este cometido corresponde en Jn 19,35 al discípulo amado. Para Juan, sin embargo, el testimonio del Espíritu y el testimonio de un discípulo de Jesús son la misma cosa. En 15,26-27 se yuxtaponen el testimonio del Paráclito y el de los discípulos, ya que es precisamente a través de los discípulos como se expresa el Paráclito. Puede haber, por consiguiente, una conexión íntima entre la sangre y el agua por un lado y el testimonio por otro. Si estamos en lo cierto al afirmar que la sangre y el agua simbolizan prolépticamente la efusión del Espíritu por Jesús muerto y glorificado, resultará que es el Espíritu el que hace posible a la vez que el discípulo amado dé testimonio y que quienes le escuchan, crean.

A modo de simbolismo adicional han propuesto algunos que, si el discípulo amado es Juan hijo de Zebedeo, se admita la existencia de una inclusión entre este pasaje y el comienzo del evangelio. En 1,19 se dice que *Juan* Bautista dio testimonio de Jesús; en 19,35 tendríamos el testimonio dado por *Juan* el discípulo amado. No desdeñaron esta posibilidad los pintores medievales, ya que en sus trípticos figuraron frecuentemente a los dos Juanes a ambos lados de la cruz. Sin embargo, el hecho de que el discípulo amado quede innominado hace que la posible inclusión con Juan Bautista resulte demasiado sutil. Si en los vv. 34-35 hay alguna inclusión con Juan Bautista, ésta consistirá más bien en una comparación entre su bautismo de agua y el bautismo cristiano simbolizado por el agua que acompañó a la sangre.

Nuestro último problema en relación con el quinto episodio se refiere a *las citas bíblicas de los vv. 36 y 37*, que presentan una inclusión más clara con el comienzo del evangelio que las mencionadas anteriormente. En la nota al v. 36 analizábamos dos posibles identificaciones de

la cita «no se le quebrará un hueso». La más verosímil de las dos es la relativa al cordero pascual, teniendo en cuenta las demás alusiones al mismo tema que hallamos en el relato de la pasión (la fecha es la víspera de la Pascua; Jesús es condenado a muerte por Pilato al mediodía, la misma hora en que empiezan a ser degollados los corderos en el templo; la mención del hisopo en 19,29). En cuanto a los pasajes del AT mencionados en las notas, la señorita Guilding, 170, indica que Éx 12,46 se leía el día de Pascua en los leccionarios sinagogales correspondientes al segundo año del ciclo trienal, mientras que en el tercer año se leía Nm 9,12 (cf. vol. I, 553-555). En consecuencia, las relaciones que estableciera Juan entre Jesús y el cordero pascual no resultarían extrañas a los lectores cristianos de origen judío. No estamos seguros de que haya también un eco del tema del cordero pascual en las prisas por retirar de la cruz el cuerpo de Jesús antes de que llegara el día siguiente, que era el de la Pascua, 15 de Nisán, que comenzaba a la caída del sol, pues hemos visto ya, en efecto, que esta actitud venía impuesta por la norma de Dt 21,22-23, pero al mismo tiempo se prevé en Éx 12,10 que del cordero sacrificado «entre dos tardes» (es decir, en la tarde con que finaliza el 14 de Nisán y comienza el 15 de Nisán) no debe quedar nada para el día siguiente. En cualquier caso, la evocación del cordero pascual en Jn 19,36 forma una excelente inclusión con el testimonio dado por el Bautista al comienzo del ministerio de Jesús (1,29): «Éste es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo.» Ésta es, en efecto, la hora en que, según 1 Jn 1,7, «La sangre de Jesús, su Hijo, nos limpia de todo pecado». Algunos investigadores han sugerido también que, al presentar a Jesús como cordero pascual, Juan atribuye a su muerte un carácter sacrificial. Es ciertamente posible, pues ya anteriormente hemos indicado (cf. p. 1.322, *supra*) que al describir a Jesús con la cruz a cuestas quizá trate Juan de introducir la tipología de Isaac, mientras que en el pensamiento judío antiguo ya se había establecido una relación entre el sacrificio de Isaac y el cordero pascual. Por otra parte, en el simbolismo de la túnica del segundo episodio veíamos nosotros evocado el tema de Jesús como sacerdote. Además de aludir al tema del sacrificio, el simbolismo del cordero pascual quizá evoque también la idea de la alianza, de la que ya hemos encontrado indicios en el discurso final (cf. pp. 933, 971, 984-85, 1.113, 1.149, *supra*).

Hasta ahora venimos entendiendo la cita «no se le quebrará un hueso» como una alusión a las normas sobre el cordero pascual. Pero

no podemos excluir la posibilidad de que contenga *también* una alusión a Sal 24,21(20), un salmo que se refiere a los siervos inocentes de Dios sometidos al dolor. En el salmo citado, este versículo es una promesa que Dios hace a los suyos en el sentido de que no permitirá que sean quebrantados sus huesos; en consecuencia, conforme al pensamiento judío (¿posterior?), ellos harán cuanto puedan por evitar mutilaciones que les impedirían resucitar. Dodd, *Interpretación,* 238[7], asocia estos salmos del justo doliente con los poemas del Siervo del Déutero-Isaías. En consecuencia, cabe la posibilidad de que en Jn 19,36 tengamos una doble inclusión con la referencia al Cordero de Dios que apareció al comienzo del evangelio (1,29); en efecto, ya en el vol. I, 266ss, veíamos que el Cordero de Dios implicaba una referencia no sólo al cordero pascual, sino también al Siervo. Jesús es el inocente sometido al dolor que carga sobre sí los pecados de los demás; es llevado como un cordero ante el que le degüella (Is 53,7), pero Dios no consiente que sean quebrantados sus huesos y de este modo le asegura la resurrección.

La segunda cita cuyo cumplimiento ve Juan en este episodio aparece en el v. 37: «Verán al que traspasaron.» Se trata de una variante de Zac 12,10, y ha de tenerse en cuenta que los caps. 9-14 de Zac constituyen una importante fuente veterotestamentaria de citas sobre Jesús. En Jn 7,37 juega un papel importante el motivo de la lluvia y el agua en lo que Jesús dice a propósito de la fiesta de los Tabernáculos, y todo ello se relaciona con la visión de Zacarías acerca de lo que sucederá en la fiesta de los Tabernáculos de la era mesiánica (cap. 14; cf. vol. I, 609-11, 614). También aparece en Zac 11 el tema del pastor, que Juan desarrolla en su cap. 10. Igualmente Jn 12,15 cita Zac 9,9 a propósito de la llegada del rey cabalgando sobre un asno (vol. I, 788, 790). En el relato de la pasión, Mt 26,15 toma la idea de las treinta monedas de plata de Zac 11,12, mientras que Mc 14,27 («Heriré al pastor y se dispersará el rebaño») y verosímilmente también Jn 16,23 se hacen eco de Zac 13,7. El pasaje que ahora analizamos, Zac 12,10, se cita asimismo en Ap 1,7 a propósito de la parusía: «He aquí que viene con las nubes, y todos le verán, todos los que le traspasaron, y todas las tribus de la tierra se lamentarán por él.» (Este pasaje es utilizado de manera semejante por Justino, *Apología,* I,52.)

¿Cómo interpreta Juan el texto de Zac 12,10? En el contexto del AT, la vista de alguien que ha sido traspasado se asocia con un sentimiento de compasión, de forma que quienes le contemplan «hacen

duelo por él, como se hace duelo por un hijo único, y lloran amargamente sobre él». En cuanto al episodio de la crucifixión, ¿se refiere Juan a «los judíos» del v. 31 (y posiblemente también a los soldados romanos de los vv. 32-34) que, viendo a Jesús atravesado por una lanza a instigación de ellos mismos, se arrepienten y lloran por él? Aunque esta idea podría concordar con el contexto del AT y con el tema de Lc 23,48, nada hay en el texto de Juan que nos sugiera la idea del arrepentimiento; «los judíos» seguirán mostrándose hostiles después de este episodio (19,38; 20,19). Otra interpretación posible es que, mediante el uso de un verbo en futuro, «verán», Juan alude a la parusía, lo mismo que el autor del Apocalipsis. Podemos citar a Lagrange, Loisy (con dudas), Wikenhauser y Schlatter entre los autores cuya opinión es que, si bien la cita del v. 36 se refiere a cosas que ya han sucedido, la de Zacarías del v. 37 no se realizará hasta la parusía. Este versículo, por consiguiente, se convierte en una amenaza de juicio contra los que han atravesado a Jesús. Sin embargo, teniendo en cuenta que este evangelio insiste sobre todo en la escatología realizada, es posible que el autor no piense en una futura parusía, sino en una especie de juicio que ya ha tenido lugar. Con algunas reservas sugerimos que los que «ven» a Jesús traspasado forman dos grupos. Primero, «los judíos», sus enemigos, que resultan derrotados por la misma acción que ellos instigaron, pues mientras contemplan a Jesús muerto en la cruz, brota, junto con su sangre, un chorro de agua vivificante. Los fariseos decidieron dar muerte a Jesús porque todo el mundo se iba tras él (12,19), pero, irónicamente, al conseguir que fuera crucificado dieron cumplimiento a lo que Jesús había profetizado: que al ser levantado sobre la tierra atraería hacia sí a todos los hombres (12,32). Han sido los instigadores de su exaltación sobre la tierra y mediante su nueva petición a Pilato han sido la ocasión de que un soldado abra de una lanzada la fuente del agua viva. Ahora se ha dado el Espíritu que engendrará a los hombres (3,5) como seguidores de Jesús, el mismo Espíritu/Paráclito que vindicará a Jesús contra los que creían haberle destruido (16,8-11). Sin embargo, hay un segundo grupo que contempla a Jesús traspasado, ya que en la persona del discípulo amado miran la escena los que creen en Jesús (19,35). Para ellos no hay aquí una causa de condena sino la oportunidad de obtener el don de la vida (3,18; 5,24). Jesús está colgado de la cruz en cumplimiento de las palabras que pronunció en 3,14-15: «Y lo mismo que Moisés levantó en alto la serpiente en el desierto, también el Hijo del Hombre tiene que ser levantado en alto, para que todos los que

creen tengan vida eterna en él». Jesús muerto, por consiguiente, es el punto de referencia universal, igual que lo había sido en vida: al pie de la cruz están los que rechazan la luz y también los que se dejan atraer por ella (3,18-21). Los primeros miran a Jesús traspasado para su condenación; los segundos, para su salvación.

Nótese que hemos relacionado íntimamente la cita de Zac 12,10 con Jn 19,34, en conjunto no sólo con la lanzada, sino también con la sangre y el agua. Ésta era una de las razones por las que rechazábamos la tesis de Bultmann de que el v. 34b es una adición, pues no se cita en el v. 37. Veíamos justificado nuestro modo de proceder en el contexto inmediato de la cita de Zacarías: aquí, como en otros pasajes del NT, el autor cita un versículo en cuanto que evoca todo un contexto (cf. también vol. I, 352). En Zac 12,10, inmediatamente antes de las palabras citadas por Juan, dice Yahvé: «Yo *derramaré* sobre la casa de David y los habitantes de Jerusalén *un espíritu* de compasión.» Algunos versículos más adelante (13,1) dice Zacarías que Dios promete *abrir una fuente* para la casa de David y para Jerusalén *a fin de limpiarlos de sus pecados.* Los temas que subrayamos han aparecido en nuestra interpretación de Jn 19,34b como cumplimiento de Jn 7,38-39. (Quizá podamos añadir que más adelante describe Zacarías [14,8] las aguas vivas que fluyen de Jerusalén, probablemente desarrollando el tema de Ez 47,1-12, en que el templo es la fuente de las aguas que fluyen de Jerusalén. No necesitamos insistir en que, para Juan, el cuerpo de Jesús sustituye al templo de Jerusalén [2,21]. Otro escrito joánico, Ap 22, está influido a la vez por Zac 13,1 y el cap. 14.) De este modo, puede decirse que la cita de Juan en el v. 37 refleja toda una soteriología y una cristología, lo mismo que la cita del v. 36. De ahí que ambas citas vayan íntimamente unidas.

En la nota al v. 37 indicábamos que el TM de Zac 12,10 difiere de la cita consignada por Juan, pues parece referirse a que es Yahvé mismo el traspasado. Para eludir esta dificultad surgió una interpretación mesiánica, a saber, que el Mesías sería atravesado y los hombres mirarían a Yahvé. En ciertas especulaciones judías sobre este texto (TalBab *Sukkah*, 52a; StB II, 584; S. Mowinckel, *He That Cometh* [Nueva York 1954, 291] se hace referencia especialmente al Mesías de la tribu de José. Si esta tradición era conocida en tiempos de Juan, cabe pensar que el autor viera en Zac 12,10 una confirmación de que Jesús era el Mesías (cf. Jn 20,31). Algunos han propuesto relacionar la figura anónima traspasada de Zac 12,10 con el Siervo de Is 53,5.10, magullado y

azotado. Si además esta conexión se estableció ya en tiempos de Juan, éste no haría aquí otra cosa que confirmar la idea de que Jesús era el Siervo, tema que ya sugeríamos como posible en la cita del v. 36. Por otra parte, rechazamos la sugerencia de O'Rourke, ScEccl 19 (1967) 441, en el sentido de que, habida cuenta de que en el TM es Yahvé mismo el traspasado, posiblemente aplica Juan el texto a Jesús para significar su condición divina. El hecho de que Juan no cite el texto conforme al TM demuestra que no es ésta su idea.

Conclusión:

Sepultura de Jesús por José y Nicodemo (19,38-42)

Si bien en estos versículos no se menciona explícitamente el descendimiento de la cruz, va implícito en el relato de los cuidados de que fue objeto el cuerpo de Jesús. De este modo se contrapone la conclusión de la escena de la crucifixión con la introducción, en que se narraba cómo Jesús fue clavado en la cruz. Cf. también el tema común del lugar en que fue crucificado en 19,17-18 y el v. 41. Comparando la conclusión con los diversos episodios de la crucifixión, señala Hoskyns, 536, una interesante progresión en las respuestas de Pilato a las sucesivas peticiones que se le presentan en relación con Jesús crucificado: en el primer episodio rechaza la petición de «los judíos» de que mande cambiar el letrero (19,22); en el quinto episodio accede tácitamente a la segunda petición de «los judíos» de que mande acelerar la retirada de los cuerpos (el «por tanto» de 19,32); aquí accede explícitamente a lo que le pide el discípulo clandestino de Jesús (v. 38). De este modo, la última aparición de Pilato en el evangelio tiene un sentido positivo.

Ya hemos indicado que el quinto episodio, a excepción de la frase inicial, no tiene paralelos en los sinópticos. En la conclusión, lo mismo que en el resto del relato de la crucifixión, hay un paralelo parcial con los sinópticos (si bien el simbolismo joánico presenta la característica de no estar construido a base de los detalles que tienen paralelos en los sinópticos). Juan comparte con los sinópticos la petición presentada a Pilato por José de Arimatea y el traslado del cadáver para ser sepultado en una tumba aún no utilizada, por ser el día de la preparación que precedía a una fiesta que ya se echaba encima. Si comparamos el quinto

episodio con la conclusión, surge una dificultad: en ambos casos se presenta a Pilato una petición de que se retire el cuerpo cuanto antes; Pilato accede tácitamente a la primera, la presentada por «los judíos», y otorga explícitamente la segunda, hecha por José de Arimatea, pero no se dice nada que resuelva el evidente duplicado. (Algunos investigadores, como Baldensperger, se apoyan en este dato para montar una teoría de un doble enterramiento de Jesús, el primero a cargo de los judíos [cf. Hch 13,39], y luego otro, en el que intervino José. Esta teoría se ha utilizado para explicar el hecho de la tumba vacía, que sería la primera). Por supuesto, con imaginación, es posible armonizar ambas peticiones, por ejemplo, suponiendo que la primera dio origen a una orden por la que los soldados intervinieron para acelerar la muerte de los condenados y bajar los cuerpos de la cruz, mientras que la segunda serviría para que se otorgara el permiso necesario a fin de retirar el cuerpo una vez desclavado de la cruz. Un investigador tan crítico como Bultmann, 516, sostiene que ambas escenas iban una al lado de otra en la fuente de Juan y que, en consecuencia, ninguna de ellas representa una adición del evangelista (al que debería atribuirse únicamente el v. 39a, la aparición de Nicodemo). Son muchos, sin embargo, los que ponen en duda que ambas escenas fueran consecutivas en la tradición y opinan que el autor recoge dos versiones distintas, pero en parte coincidentes, sobre cómo ordenó Pilato que se procediera con el cuerpo de Jesús; la primera versión (el quinto episodio) sería un relato enteramente joánico, mientras que la segunda (la conclusión) representaría un plagio de la tradición sinóptica. Aún afina más Loisy, 496, partiendo de esta misma postura, al suponer que los vv. 40a, 41-42 eran en principio la conclusión de la primera versión, que fue separada en dos al añadirse el v. 38, tomado de la tradición sinóptica, y nuevamente dividida en dos por la adición de los vv. 39 y 40 (el relato de Nicodemo y los preparativos para la sepultura).

No es posible una solución sencilla. Si bien en la conclusión hay claros paralelos con los sinópticos, nadie se atrevería a afirmar seriamente que todo el relato de la conclusión puede proceder de los sinópticos. En este debate presenta un serio problema el relato sobre Nicodemo y los preparativos para la sepultura. (Si los «aromas» del v. 40 [cf. nota] no se identifican con la mirra y el áloe del v. 39, es posible que la referencia a Nicodemo comprenda un solo versículo, concretamente el 39, introducido en el relato de la sepultura y acompañado del v. 40, que sirve de enlace con lo que sigue. El «pues» del v. 40 enlazaría con el

relato del v. 38.) Evidentemente, el relato sobre Nicodemo no depende de la tradición sinóptica, pues difícilmente concordaría con la afirmación de Mc 16,1 y Lc 24,1 de que las mujeres fueron al sepulcro el domingo por la mañana llevando aromas (para ungir a Jesús, según Marcos). Se ha de rechazar la teoría armonizadora de que los preparativos del viernes descritos en Juan eran provisionales, mientras que las mujeres se propondrían completarlos el domingo. Juan no aporta indicio alguno de que se tuviera la intención de intervenir nuevamente en la sepultura; lo cierto es que la enorme cantidad de aromas y especias utilizadas el viernes haría ociosa una nueva aportación el domingo. En particular, la tradición independiente de Lucas (23,55-56) de que las mujeres observaban cómo era sepultado el cuerpo de Jesús el viernes y luego, inmediatamente, fueron a comprar aromas y perfumes, está implícitamente en contradicción con la tradición joánica de que el cuerpo fue ungido antes de la sepultura. La sugerencia de Lagrange, 504, en el sentido de que las mujeres vieron únicamente el sepulcro, pero no el proceso mismo de la sepultura, por lo que ignoraban lo que habían hecho José y Nicodemo, es un desesperado intento de armonización. Es posible una armonización más sutil entre Juan y los sinópticos si suponemos que la tradición de Marcos/Lucas combina dos relatos independientes y hasta cierto punto contradictorios: *un relato de la sepultura,* que con su silencio sobre el tema implicaba que se habían llevado a cabo todos los procedimientos acostumbrados en el sepelio (y que, en consecuencia, estaría de acuerdo con la tradición joánica) y *un relato de la «tumba vacía»,* en que se suponía que no se habían observado los procedimientos de costumbre y que, por consiguiente, el cuerpo de Jesús no había sido ungido. Tendríamos que suponer que Marcos no advirtió la contradicción que implicaba el hecho de combinar dos relatos tan divergentes. Pero una solución como ésta resulta tan especulativa que más vale hacer frente al problema del desacuerdo entre Juan y los sinópticos.

No resulta fácil zanjar la cuestión de cuál de las dos narraciones de los ritos de sepultura sea más plausible, la que los sitúa en viernes (Juan) o la que los traslada al domingo (Marcos/Lucas). Teniendo en cuenta la enorme cantidad de mirra y áloe que se menciona en Jn 19,39, numerosos investigadores se pronuncian a favor de los preparativos del domingo; por ejemplo, Bultmann, 516, caracteriza el relato de Juan como una edificante invención legendaria. Sin embargo, Benoit, *Passion,* 225, se pronuncia a favor de los preparativos del viernes.

Dado que los preparativos en sábado están íntimamente relacionados con la historicidad del relato de la tumba vacía, dejaremos las dificultades que plantea para cuando estudiemos Jn 20,1. El relato que hace Juan de los preparativos del viernes para la sepultura nada tiene que ver con el tema de la resurrección; ciertamente, un enterramiento tan prolijo no parece anticipar una inminente resurrección. Si dejamos aparte la gran cantidad de aromas, la mayor dificultad que entraña el relato de Juan radica en la aparente contradicción que existe entre los prolijos preparativos para la sepultura y las prisas que imponía la inminencia de la festividad. Sin embargo, no debemos minusvalorar la insistencia de las normas judías en que el cadáver fuera convenientemente preparado para su entierro. En Mishnah, *Sanhedrin,* 6,5, se dice que debe permitirse incluso que un cadáver permanezca sin enterrar durante la noche si este plazo es necesario para conseguir un sudario o un ataúd.

Dejando ya el relato de Nicodemo y los aromas, que es un material peculiar de Juan, un nuevo problema se nos plantea a propósito de los orígenes del relato joánico sobre José de Arimatea y el sepulcro. Aquí ya tenemos paralelos sinópticos, pero no está claro, ni mucho menos, que Juan haya utilizado los sinópticos o sus fuentes. En las notas a los vv. 38, 41-42 indicábamos las numerosas diferencias en cuanto a vocabulario y detalles. Dodd, *Tradición,* 145ss, está probablemente en lo cierto al insistir una vez más en que Juan parte de una tradición independiente similar a la que subyace a los sinópticos más bien que de los sinópticos mismos o las tradiciones preevangélicas de éstos.

Resumiendo, pues, el relato joánico de lo ocurrido después de la muerte de Jesús combina material de dos tipos: primero, material sin paralelos en los sinópticos en los vv. 31b-37 (quinto episodio) y 39-40; segundo, material próximo a la tradición sinóptica en los vv. 31a, 38 y 41-42. Esta división se parece, aunque no es tan tajante, a la de Benoit, *art. cit.*, en que un relato joánico con paralelos sinópticos (vv. 31-37) aparece unido a otro relato original con paralelos sinópticos (vv. 39-42) mediante un versículo de conexión (el 38) tomado de la tradición sinóptica. (En realidad, el v. 38 no se aproxima más a la tradición sinóptica que los vv. 41-42, aparte de que no hay razones de peso para suponer orígenes distintos a estos versículos.) Los indicios de que se combinaron materiales de dos tipos resultan bastante claros; como ya se indicó, la petición presentada a Pilato en el v. 38 no sólo duplica la del v. 31b, sino que también la retirada del cuerpo de Jesús del v. 38 se duplica en el v. 40. A pesar de ello, no hay pruebas suficientes que nos

permitan elaborar una teoría exacta acerca de cómo o por qué se produjo esta combinación.

¿Cuál es el tema o el objeto de la conclusión, especialmente de las partes propias de Juan? Es posible que algunos detalles del relato tengan sus orígenes en las exigencias de la apologética (independientemente de que el autor joánico los usara o no con fines apologéticos). Bultmann, 527[10], opina que la insistencia en que la tumba no había sido aún utilizada («nuevo»; «en el que nadie había sido enterrado») sirve para subrayar su santidad: el sepulcro nunca había sido destinado a usos profanos. Opinamos que eso refleja más bien una intención apologética: no cabe posibilidad alguna de error en relación con el relato de la tumba vacía, ya que Jesús no fue enterrado en una fosa común en la que su cuerpo hubiera podido confundirse con otros, mientras que el sepulcro se hallaba en un lugar perfectamente identificable, próximo al sitio bien conocido en que se llevaban a cabo las ejecuciones públicas.

¿Hay en ello algún simbolismo teológico? Hemos dudado entre clasificar 19,38-42 como un sexto episodio de la crucifixión o como conclusión de este relato. Nuestra decisión de no considerar este pasaje como un nuevo episodio se basaba en el hecho de que no advertíamos en él un alcance teológico suficiente como para considerar la descripción de la sepultura al mismo nivel que los episodios primero a quinto. En las notas hemos rechazado la tesis de quienes pretenden ver un simbolismo en estos versículos, por considerarla demasiado alambicada, por ejemplo, cuando se pretende ver aquí ulteriores referencias al cordero pascual, al Siervo, al jardín de Edén o al sacrificio de suave olor. Francamente, no estamos seguros de que haya alguna motivación teológica en la posible conexión entre los preparativos para la sepultura de los vv. 39-40 y la insistencia de Juan en 12,3.7 sobre la afirmación de que María de Betania ya había ungido a Jesús para su sepultura (vol. I, 783; hubiera sido de esperar que después de aquella insistencia no volviera a narrar este evangelio unos nuevos preparativos para la sepultura, pero resulta que es el único que lo hace). Dudamos mucho de la tesis propuesta por R. Mercurio, CBQ 21 (1959) 50-54, de que la descripción de la sepultura que ofrece Juan contiene un especial motivo bautismal, por ejemplo, que el uso de aromas recordaría el bautismo y la unción del Espíritu Santo y que la presencia de Nicodemo sirve para recordar el tema bautismal del diálogo del cap. 3 (vol. I, 376-80).

Pero quedan dos posibilidades de que en este pasaje haya un simbolismo teológico de grado menor que merecería nuestra atención. La primera se refiere a una continuación del tema de que Jesús, una vez exaltado sobre la tierra, atraerá hacia sí a todos los hombres (12,32). Veíamos cómo en el quinto episodio se hacía presente este mismo tema a través del testimonio aducido por el discípulo amado acerca de la sangre y el agua, ya que este testimonio va dirigido a todos los que creen en Jesús. Pero es posible que en la conclusión Juan se dirija a otro tipo de creyentes, representados por José y Nicodemo. En la Introducción al evangelio (vol. I, 91ss) proponíamos que Juan pensaba al menos en un doble auditorio: los creyentes plenamente cristianos y los que aún permanecían adheridos a la sinagoga, aunque creían en Jesús, por no tener valor suficiente para confesar públicamente su fe aun a riesgo de ser excomulgados. Si el quinto episodio se dirige al primer grupo, representado por el discípulo amado, la conclusión podría dirigirse al segundo. José era un discípulo secreto que ahora se siente animado a mostrar su adhesión a Jesús encargándose de sepultar su cuerpo. Nicodemo había acudido a Jesús secretamente y de noche, pero ahora se presenta con una enorme cantidad de aromas para preparar el cuerpo de Jesús antes de darle sepultura. (Con menos seguridad podríamos también formular la teoría de que, como Jesús había dicho a Nicodemo que es presiso nacer del agua y el espíritu [3,5], ahora reaparece en virtud del don del Espíritu prefigurado en el agua que brota del costado de Jesús.) Es posible que Juan trate de decir a los creyentes de su tiempo, que aún no se han separado de la sinagoga, que deben seguir el ejemplo de José y Nicodemo.

El segundo simbolismo posible es una continuación del tema de la realeza de Jesús. La gran cantidad de aromas podría tener la finalidad de sugerir que a Jesús se le organizó un entierro regio, pues tenemos noticias de que semejantes dispendios eran cosa habitual en el sepelio de los reyes. Josefo, *Ant.*, XVII,8,3, 199, narra que los aromas o perfumes *(arōmata)* empleados en la sepultura de Herodes el Grande fueron llevados por quinientos siervos. En un «tratado menor» del Talmud (TalBab, *Ebel Rabbathi* o *Semahoth,* 8,6, un texto medieval que, sin embargo, recoge materiales antiguos) se conserva la tradición de que a la muerte de Rabbí Gamaliel el Viejo (ocurrida probablemente *ca.* 50 d. C.) el prosélito Onkelo quemó más de ochenta libras de aromas. Cuando se le preguntó por qué lo hacía, respondió citando Jr 34,5, como un ejemplo de que a la muerte de los reyes se quemaban perfu-

mes, y afirmó al mismo tiempo que Gamaliel valía más que un centenar de reyes. En la misma dirección podría apuntar la mención de un huerto, ya que en el AT se relacionan con huertos los sepulcros de los reyes de Judá (2 Re 21,18.26). En Neh 3,16 se dice que la tumba de David, según la tradición popular (cf. Hch 2,29), estaba en un huerto. Es claro que estas pruebas distan mucho de ser concluyentes, por lo que reconocemos nuestra inseguridad acerca de su valor. De todos modos, el tema de que Jesús fue sepultado al estilo de los reyes sería una excelente conclusión para el relato de la pasión, durante la cual Jesús fue aclamado y coronado como rey en el juicio y luego entronizado y proclamado públicamente como tal en la cruz. Esta tesis concordaría con la observación hecha por Bultmann en el sentido de que la sepultura no es en Juan una transición o un preludio a la resurrección, como ocurre en los sinópticos, donde las mujeres observan atentamente la tumba para volver a ungir a Jesús una vez pasado el sábado. Juan no menciona que la tumba fuera cerrada con una losa, como hacen Marcos/Mateo, que de este modo preparan la escena de Pascua en que se plantea la necesidad de hacer girar la piedra. Para Juan, la sepultura es el final de la crucifixión; en esta ocasión se hallan presentes unos personajes que no son las mujeres a las que corresponderá dar testimonio del Señor resucitado, sino unos hombres que en parte aceptaron a Jesús durante su ministerio, a los que su muerte da ocasión de demostrar el amor que le tenían. Si en el relato va implícito algún tema teológico por vía de simbolismo, habrá de ser la conclusión de un tema como el de la realeza que tanto ha destacado en la historia de la crucifixión.

BIBLIOGRAFÍA (19,16b-42)

[Véase la bibliografía general sobre el relato de la pasión al final del apartado 60.]

G. Bampfylde, *John XIX 28, a Case for a Different Translation:* NovT 11 (1969) 247-60.

P. Barbet, *A Doctor at Calvary* (Nueva York 1953) 113-27, sobre 19,34.

G. A. Barton, «*A Bone of Him Shall Not Be Broken*», *John 19:36:* JBL 49 (1930) 12-18.

P. Benoit, *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh 20,* 1,18, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Berlín 1960) 146-48, sobre 19,31-42.

F.-M. Braun, *Quatre «signes» johanniques de l'unité chrétienne:* NTS 9 (1962-63) 150-52, sobre 19,23-24.

—*Mother of God's People* (Staten Island, Nueva York 1968): traducción de la obra citada en vol. I, 299, 74-124, sobre 19,26-27 .

—*L'eau et t'Esprit:* RThom 49 (1949) 5-30; especialmente 15-20 sobre 19,34.

C. P. Ceroke, *Mary's Maternal Role in John 19,* 25-27: «Marian Studies» 11 (1960) 123-51.

M. Costa, *Simbolismo battesimale in Giovanni:* RivBib 13 (1965) 347-83; especialmente 359-69, sobre 19,31-37.

A. Dauer, *Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den «Jünger den er liebte»:* BZ 11 (1967) 222-39; 12 (1968) 80-93.

M. de Goedt, *Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile:* NTS 8 (1961-62) 142-50; especialmente 145 ss, sobre 19,26-27.

M. de Tuya, *Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus»:* «Ciencia Tomista» 255 (1955) 189-223.

A. Feuillet, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27):* «Biblica» 47 (1966) 169-84, 361-80, 557-73.

–*Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie:* NRT 86 (1964) 469-89.

-*Le Nouveau Testament et le coeur du Christ:* «L'Ami du Clergé» 74 (1964) 321-33; especialmente 327-33, sobre 19,31-37.

J. M. Ford, *«Mingled Blood» from the Side of Christ (John xix. 34):* NTS 15 (1968-69) 337-38.

P. Gaechter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) 201-26, sobre 19,26-27.

Zum Begräbnis Jesu: ZKT 75 (1953) 220-25.

G. Hultkvist, *What Does the Expression «Blood and Water» Mean in the Gospel of John* 19,34? (Vrigstad, Suecia 1947).

A. Kerrigan, *Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament:* «Antonianum» 35 (1960) 369-416.

Th. Koehler, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19, 25-27, pendant les douzes premiers siècles:* «Études Mariales» 16 (1959) 119-55.

H. Langkammer, *Christ's «Last Will and Testament» (Jn 19, 26.27) in the Interpretation of the Fathers of the Church and the Scholastics:* «Antonianum» 43 (1968) 99-109.

E. Meyer, *Sinn und Tendenz der Schlusszene am Kreuz im Johannesevangelium*, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1924) 157-62.

J. R. Michaels, *The Centurion's Confession and the Spear Thrust:* CBQ 29 (1967) 102-9.

M. Miguens, *«Salió sangre y agua» (Jn 19, 34):* «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 14 (1963-64) 5-31.

G. Moretto, *Giov. 19, 28: La sete di Cristo in Croce:* RivBib 15 (1967) 249-74.

A. F. Sava, *The Wound in the Side of Christ:* CBQ 19 (1957) 343-46.

B. Schwank, *Der erhöhte König (19, 16b-22):* SeinSend 29 (1964) 244-54.

—*Die ersten Gaben des erhöhten Königs (19, 23-30):* SeinSend 29 (1964) 292-309.

—*«Sie werden schauen auf ihn, den sie durchbohrt haben»* (19, 31-42): SeinSend 29 (1964) 340-53.

J. M. Spurrell, *An Interpretation of «I Thirst»:* ChQR 167 (1966) 12-18.

M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église* (Taizé 1963) 231-41, sobre 19,26-27.

D. Unger, *The Meaning of John 19, 26-27 in the Light of Papal Documents:* «Marianum» 21 (1959) 186-221.

M. Zerwick, *The Hour of the Mother-John 19:25-27:* BiTod 1,18 (1965) 1187-94.

EL LIBRO DE LA GLORIA

TERCERA PARTE

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

CONTENIDO

I. 20,1-18: *Primera escena:* Junto al sepulcro (§ 68).

(1-10) *Primer episodio:* Visitas al sepulcro vacío.

1-2: Situación: el domingo, muy temprano, la Magdalena encuentra el sepulcro abierto y da la noticia a los discípulos.

3-10: Acción principal: Pedro y otro discípulo corren hacia el sepulcro y ven los lienzos mortuorios; el otro discípulo cree.

(11-18) *Segundo episodio:* Jesús se aparece a la Magdalena.

11-13: Transición: la Magdalena mira dentro del sepulcro y ve unos ángeles.

14-18: Acción principal: Jesús se aparece a la Magdalena, que lo reconoce con dificultad. La Magdalena proclama al Señor ante los discípulos.

II. 20,19-22: *Segunda escena:* En el lugar en que están reunidos los discípulos (§ 69).

(19-23) *Primer episodio:* Jesús se aparece a los discípulos.

Situación: el domingo por la tarde se aparece Jesús a los discípulos y les dirige su saludo. Los discípulos se alegran al ver al Señor.

Mensaje: Jesús envía a los discípulos del mismo modo que él fue enviado; alienta sobre ellos el Espíritu Santo; les da poder para perdonar los pecados.

(24-29) *Segundo episodio:* Jesús se aparece a Tomás.

24-25: Tomás, que estaba ausente, se niega a creer que los otros hayan visto al Señor.

26-29: Acción principal: el domingo siguiente se aparece Jesús a los discípulos estando presente Tomás e invita a éste a que le toque. Bienaventuranza de los que creen sin ver.

67. *LA RESURRECCIÓN*

OBSERVACIONES GENERALES

Un análisis crítico del NT demuestra que la fe cristiana en Jesús se ha expresado de diversos modos. En Heb 9 se describe a Jesús como sumo sacerdote que penetra en el «santo de los santos» celeste vestido de su propia sangre derramada en sacrificio, lo que supone una gradación a partir de la crucifixión hasta la ascensión sin el episodio intermedio de la resurrección (cf. también 4,14; 6,19-20). Sin embargo, la resurrección es con mucho la forma más común de caracterizar la victoria de Jesús sobre la muerte. En el NT no se describe nunca la resurrección (sin embargo, cf. *Evangelio de Pedro,* 39-42, donde se relata cómo Jesús sale del sepulcro), pero hay dos tipos de materiales que pertenecen de modo especial a la resurrección. Tenemos en primer lugar las fórmulas breves, frecuentemente con carácter de profesión de fe, que proceden de la predicación, la catequesis y la liturgia de la Iglesia primitiva. Estas fórmulas varían en cuanto al estilo; más adelante analizaremos las fórmulas de Hechos y 1 Cor 15,3-7, pero el lector deberá consultar otros ejemplos como Rom 1,4 y Mc 8,31. En segundo lugar, en los evangelios y en Hechos encontramos narraciones desarrolladas del hallazgo del sepulcro vacío y de las apariciones de Jesús resucitado. Los investigadores en general afirman que estas fórmulas contienen las noticias más antiguas sobre la resurrección.

Si bien muchos comienzan sus análisis de estas fórmulas por la de 1 Cor 15,3-7, P. Seidensticker, TGL 57 (1967) 286-90, defiende con buenos argumentos la tesis de que en los discursos de Hechos (2,23-24; 4,10; 5,30-31; 10,39-40) es posible delimitar una formulación más antigua consistente en dos miembros. El primero proclama la muerte de Jesús («Vosotros le crucificasteis»; «Jesús, al que disteis muerte colgándole de un árbol»); el segundo proclama que Dios lo resucitó de entre los muertos. En el kerigma paulino reflejado en 1 Cor 15,3-7 (escrito *ca.* 57 d. C., pero fundado en una tradición primitiva de media-

dos de los años treinta; cf. Jeremias, EWJ 101-3), la formulación se ha amplificado hasta constar de cuatro miembros agrupados de dos en dos: Cristo murió y fue sepultado; fue resucitado y se apareció (cf. p. 1.397-*infra)*. Se incluye también una lista de apariciones. Algunos afirman que las «apariciones» fueron originalmente revelaciones hechas por Dios más bien que manifestaciones del cuerpo de Jesús. Discutir la naturaleza de las apariciones cae más allá de la perspectiva en que se sitúa este comentario, pero hemos de indicar que Pablo, que se presenta como testigo de una aparición de Jesús, distingue entre esta aparición y todas las demás revelaciones y visiones subsiguientes que le fueron otorgadas. En cualquier caso, las fórmulas no mencionan el sepulcro vacío ni tratan de localizar las apariciones de Jesús. Estos aspectos aparecen únicamente en los relatos siguientes acerca de la resurrección.

El hecho de que se dé una evolución en las fórmulas y de las fórmulas a los relatos plantea evidentemente el problema de la historicidad de los segundos. Al analizar los relatos en general y luego los joánicos en particular, nos ocuparemos de aislar los materiales más antiguos que contienen, pero no creemos que sea tarea propia de un comentario ir más allá de esto y especular sobre la posibilidad de la resurrección corporal. Las objeciones a la *posibilidad* de la resurrección tienen su origen en la filosofía y en la ciencia, no en la exégesis, que es nuestra tarea. (Notemos, sin embargo, que esas objeciones nos previenen contra una interpretación crasa de la resurrección, que consideraría ésta como una reanimación; las objeciones tienen menos fuerza contra cierta manera más refinada de entender la resurrección, propuesta por Pablo en 1 Cor 15,42ss: «Se siembra un cuerpo animal, resucita cuerpo espiritual.») No cabe duda de que los evangelistas pensaban que el cuerpo de Jesús no quedó en el sepulcro, sino que fue elevado a la gloria. Sin embargo, a pesar de que mediante la exégesis comparativa podamos seguir la pista de esta idea hasta los primeros tiempos, no podemos probar que esta convicción cristiana corresponda a lo que realmente ocurrió. Ahí ya entramos en el terreno de la fe.

Antes de abordar los relatos evangélicos de la resurrección y sus divergencias, hemos de aclarar en beneficio del lector tres presupuestos de la crítica bíblica que afectan a nuestra tarea. *Primero,* los versículos con que concluye el evangelio de Marcos en casi todas las Biblias (Mc 16,9-20, llamados «apéndice» de Marcos o «final largo de Mar-

	Mc 16,1-8	Mt 28	Lc 24
En el área del sepulcro		A las mujeres que regresan del sepulcro Ellas se abrazan a sus pies Él les repite el mensaje sobre Galilea	
			A Simón (v. 34)
En un camino			A dos discípulos camino de Emaús
En Jerusalén			A los Once Durante una cena el día de Pascua por la noche
En Galilea	Cf. promesa en 16,7	A los Once en un monte	

cos») no representan la conclusión original del evangelio, sino que fueron añadidos a causa de la forma abrupta en que termina en 16,8. (Los investigadores se encuentran divididos en cuanto a si el evangelio de Marcos terminaba originalmente en 16,8 o si había otro relato que se perdió; la última es probablemente la opinión de la mayoría, si bien nosotros nos inclinamos a aceptar la primera.) El apéndice de Marcos falta en el Vaticano y el Sinaítico; de hecho, otros manuscritos secundarios de Marcos nos han conservado pruebas de otros intentos por completar este evangelio. Es difícil determinar con exactitud la fecha del apéndice, pero en todo caso es posterior a los demás relatos evangélicos. Algunos investigadores no atribuyen importancia alguna a sus

LAS APARICIONES DESPUES DE LA RESURRECCION

Mc 16,9-20	*Jn 20*	*Jn 21*
Primero a María Magdalena	A María Magdalena junto al sepulcro «Suéltame» Habla de su ascensión	
A dos de ellos que iban de camino		
A los Once Estando a la mesa Más tarde	A los discípulos sin Tomás, uno de los Doce Estando a la mesa, el día de Pascua por la noche A los discípulos con Tomás, una semana más tarde	
		A siete discípulos Junto al lago de Tiberíades

datos acerca de la resurrección, pues opinan que se trata de una refundición de los materiales que aparecen en los otros evangelios canónicos (se aproxima más a Lucas que a Mateo). Una comparación detallada del vocabulario, sin embargo, sugiere que, al menos en parte, el autor del apéndice se apoyó en unas fuentes parecidas a los evangelios canónicos más bien que en éstos mismos, por lo que estimamos justificado incluir en nuestras comparaciones los datos que aporta el apéndice de Marcos. (En consecuencia, por «Marcos» entenderemos, a partir de ahora, Mc 16,1-8; al resto de los versículos nos referiremos como «Apéndice de Marcos».)

Segundo, el relato de la resurrección en Lucas contiene varios ver-

sículos (3, 6, 12, 36, 40, 51 y 52) textualmente dudosos. Aparecen en la mayor parte de los manuscritos importantes, pero no se encuentran generalmente en el Códice de Beza y en la forma itálica de la VL, dos manuscritos occidentales que casi siempre se caracterizan por sus interpolaciones o adiciones más bien que por sus omisiones. La ausencia de estos versículos precisamente en el tipo de manuscritos occidentales en que cabría esperar su presencia les ha ganado su peculiar designación negativa de «no-interpolaciones occidentales». A comienzos de siglo se puso de moda desechar estos versículos por considerarlos adiciones de los copistas, pero su presencia en el recientemente descubierto P^{75} (vol. I, 168) ha hecho que muchos revisen sus posiciones al respecto. Por ejemplo, es posible que estos versículos fueran efectivamente añadidos al evangelio de Lucas por un redactor del evangelio y que los manuscritos occidentales los omitieran precisamente por advertir que se trataba de adiciones. En cualquier caso, no dejaremos de utilizar estos versículos en nuestro estudio de la resurrección, pero dejamos advertido al lector de la existencia de un problema textual.

Tercero, hemos de anticipar nuestras conclusiones (cf. pp. 1.527-42, *infra*) en que supondremos que el cap. 21 de este evangelio fue escrito por un autor distinto del evangelista al que se atribuye el cuerpo del evangelio. Este capítulo representa una tradición joánica añadida al evangelio por el redactor; su testimonio de las apariciones subsiguientes a la resurrección es distinto e independiente del testimonio recogido en el cap. 20. Como fruto de estos presupuestos críticos, podemos hablar de seis relatos evangélicos como otras tantas fuentes para nuestro conocimiento de la resurrección: Marcos, Mateo, Lucas, Juan 20, Juan 21 y el Apéndice de Marcos. En el cuadro adjunto resumimos los datos aportados por estos relatos en relación con los dos tipos de narraciones que analizaremos: las narraciones de las apariciones después de la resurrección y las narraciones sobre la tumba vacía.

Relatos de las apariciones después de la resurrección

Salta a la vista que los evangelios no están de acuerdo acerca de a quiénes y dónde se apareció Jesús después de resucitar. Marcos no menciona ninguna aparición de Jesús, si bien en 16,7 indica que

Pedro y los discípulos habrían de verle en Galilea. Mateo menciona una aparición a las mujeres en Jerusalén, lo que está al parecer en contradicción con la orden de marchar a Galilea, donde verán a Jesús (28,7). Para Mateo, la principal aparición tiene lugar en Galilea, donde los Once ven a Jesús en un monte (28,16-20). Lucas narra varias apariciones en el área de Jerusalén: a dos discípulos camino de Emaús (24,13-32), a Simón (34) y a los Once y a otros reunidos en Jerusalén (36-53). Todas estas apariciones son descritas por Lucas como si hubieran tenido lugar en el mismo día, el de la Pascua, mientras que se presenta a Jesús como a punto de separarse finalmente de sus discípulos (para marchar al cielo, «no-interpolación occidental» del v. 51) en la noche de Pascua (sin embargo, cf. Hch 1,3). En Jn 20, lo mismo que en Lucas, encontramos también apariciones en el área de Jerusalén: a María Magdalena (20,14-18), a los discípulos sin Tomás (19-23) y a todos con Tomás una semana más tarde (26-29). Finalmente, en el Apéndice de Marcos, hay un conjunto de apariciones, todas ellas al parecer en el área de Jerusalén: a María Magdalena (16,9), a dos discípulos en el campo (12-13) y a los Once estando a la mesa (14-19). Al final Jesús es arrebatado al cielo. Resumimos estos materiales como sigue:

Apariciones en el área de Jerusalén (principalmente Lucas, Jn 20, Apéndice de Marcos):

- a María Magdalena: Jn 20, Mateo (varias mujeres), Apéndice de Marcos;
- a Pedro: Lucas, Pablo (1 Cor 15,5, sin especificar el lugar);
- a dos discípulos en un camino: Lucas, Apéndice de Marcos;
- a los Once juntos: Lucas, Jn 20, Apéndice de Marcos.

Apariciones en Galilea (Marcos?, Mateo, Jn 21):

- a los Once en un monte (Mateo);
- a siete discípulos junto al lago de Tiberíades (Jn 21).

Podemos preguntarnos cómo llegaron a formarse estas tradiciones tan distintas, cada una de las cuales parece ignorar las restantes. Comparemos estos datos con lo que hallamos en el testimonio anterior de 1 Cor 15,5-8:

Se apareció: 1) a Cefas;
2) luego a los Doce;
3) luego se apareció a más de quinientos hermanos...

Luego se apareció: 4) a Santiago;
5) luego a todos los apóstoles;
6) finalmente se me apareció a mí [Pablo].

E. Bammel, TZ 11 (1955) 401-19, afirma que la fórmula paulina representa en parte una combinación de dos relatos sobre las mismas apariciones: en uno de ellos se afirmaba que se había aparecido a Cefas y a los Doce; en el otro, que se había aparecido a Santiago y a todos los apóstoles. Sin embargo, Pablo estaba bien informado acerca de las personalidades más destacadas de la Iglesia de Jerusalén, y por supuesto estaba en perfectas condiciones para saber si existía alguna tradición de que Jesús se había aparecido tanto a Santiago como a Pedro. En el NT está independientemente atestiguada la aparición a Pedro; es probable que se haya de postular una aparición a Santiago para explicar el hecho de que un «hermano» incrédulo del Señor (incredulidad en Jn 7,5; Mc 3,21 combinado con el v. 31) llegara a convertirse en discípulo de Jesús. Pero, si dudamos de que se trate de dos relatos sobre *la misma* aparición, es posible que Bammel y otros estén en lo cierto al opinar que la fórmula de Pablo representa una combinación de dos relatos distintos. Esta posibilidad constituye una advertencia para que no nos precipitemos a aceptar la idea de que la enumeración paulina sigue un orden cronológico (Von Campenhausen, 45[6]). Por otra parte, nos sugiere que las distintas comunidades conservaron el recuerdo de distintas series de apariciones, de forma que la Iglesia primitiva no habría llegado a tener una lista ordenada y universalmente aceptada de todas las apariciones de Jesús. De ahí que pongamos en tela de juicio el supuesto de Von Campenhausen, 51, en el sentido de que la lista paulina excluye automáticamente la historicidad de una aparición a María Magdalena. Pablo recuerda la tradición de las apariciones de Jesús para demostrar que, si bien él había llegado el último y como fuera de plazo, también había visto a Jesús resucitado, igual que los demás apóstoles a quienes todos conocían bien. No hay motivo alguno para que esta tradición incluyera a una mujer, que difícilmente hubiera podido ser presentada como tes-

tigo oficial de la resurrección o como apóstol. Nótese también que Pablo no aporta en su lista ningún dato sobre el lugar de las apariciones, también por el hecho de que las consideraciones geográficas no venían al caso, dados los motivos por los que se confeccionó o se trajo a colación esa lista.

Las dificultades que plantea la lista paulina quizá nos ayuden a explicar las divergencias que presentan los relatos evangélicos, pues en los evangelios tendríamos los recuerdos conservados independientemente por las distintas comunidades. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres 1953) 59-62, ha señalado las razones por las que el relato de la resurrección se formó de manera distinta que el de la pasión y no adoptó en todas partes la misma secuencia. Los detalles de la pasión hubieran perdido todo significado de no haberse ordenado en una secuencia que iba del prendimiento a la crucifixión. Hubiera resultado difícil hablar del prendimiento de Jesús sin consignar las consecuencias; la sentencia tenía que preceder a la ejecución, etc. Pero las apariciones después de la resurrección se consignaron en primer lugar para cimentar la fe cristiana en Jesús resucitado y para justificar la predicación apostólica. Para ello bastaría narrar una o dos apariciones de Jesús sin necesidad de establecer una concatenación entre todas ellas. Es lógico que se narrasen precisamente las apariciones a las personalidades más importantes y conocidas de todos los cristianos, como Pedro, los Doce o Santiago. Las apariciones a las mujeres y a los discípulos menos conocidos quedarían en el trasfondo y no llegarían a formar parte del kerigma. Las importantes comunidades de Jerusalén y Galilea conservarían el recuerdo de unas apariciones con asociaciones locales. Si en la etapa de la predicación que nos recuerda Pablo carecía de importancia la localización geográfica de una aparición, este factor, por el contrario, adquiriría mayor valor cuando los evangelistas trataron de encajar las apariciones en la secuencia de un relato que comenzaba con la tumba vacía en Jerusalén. El relato que conocía cada evangelista podía incluir localizaciones fijas, que él conservaría; en otras ocasiones adaptaría el relato y lo situaría en un lugar conveniente para los fines que se había propuesto con la composición de su evangelio. No es casual el hecho de que Lucas y Jn 20 se muestren favorables a la tradición de las apariciones localizadas en Jerusalén. Juan ha insistido en la importancia de Jerusalén durante el ministerio público de Jesús, mientras que Lucas (9,51; 13,33) ha hecho de Jerusalén la meta de toda la vida de Jesús y el punto desde el que habría de difundirse el mensaje cristiano por todo el mundo (24,27; Hch 1,8).

Las diferencias de localización y secuencia de los relatos evangélicos en cuanto a las apariciones de Jesús resucitado, no constituyen una base para refutar su historicidad, sino que son el resultado de la forma en que los distintos recuerdos fueron consignados y de la finalidad con que ello se hizo. ¿Es posible hoy ir más allá de esas divergencias y reconstruir una secuencia de las apariciones, para zanjar de este modo el problema de si originalmente se creía que Jesús se había aparecido a *los discípulos* por primera vez en Galilea o en Jerusalén? El hecho de que un redactor añadiera un capítulo de apariciones en Galilea (Jn 21) a otro capítulo de apariciones en Jerusalén (Jn 20) ha orientado naturalmente los intentos de armonización. Se ha establecido ya la costumbre de pensar que Jesús se apareció primero a los Doce (Once) en Jerusalén, que éstos marcharon luego a Galilea, donde Jesús se les apareció de nuevo, y que finalmente volvieron a Jerusalén, donde una vez más se les apareció Jesús antes de subir al cielo (Hch 1). Pero esta secuencia fuerza excesivamente los datos evangélicos. *Si acaso* hay motivos para ir más allá de estos datos y establecer una secuencia de apariciones a los discípulos, lo probable es que hayamos de situar las apariciones en Galilea antes de las ocurridas en Jerusalén. La perspectiva de Marcos/Mateo, expresada en las palabras del ángel a las mujeres junto al sepulcro, es que los discípulos tendrían que marchar a Galilea para ver allí a Jesús (Mc 16,7; Mt 23,7). Esta orden no deja lugar a unas apariciones inmediatas en Jerusalén. Por otra parte, si realmente se apareció Jesús a los discípulos en Jerusalén y les encargó su misión allí mismo, ¿por qué habrían de volver ellos a Galilea y reanudar sus ocupaciones normales (Jn 21,3)? Además, si admitimos que Lucas y Juan sitúan las apariciones de Jerusalén en el domingo de Pascua por razones teológicas, resulta que en las apariciones en sí no hay nada que impida ordenarlas a continuación de las apariciones en Galilea. Si Jesús encargó su misión a los discípulos primero en Galilea, muy bien pudieron ellos volver a Jerusalén para iniciar el ministerio de la predicación; Jesús se les aparecería allí de nuevo por última vez. Pero esta reconstrucción peca de excesivamente especulativa y representa unos intereses que los evangelistas no dan muestras claras de compartir.

Mayor fundamento bíblico tiene la suposición de que todos los relatos evangélicos de las apariciones a los Doce (Once) tienen como base una misma aparición, independientemente del momento o el lugar en que cada evangelista la sitúa (A. Descamps, «Biblica» 40 [1959] 726-41). Dodd, *Appearances*, ha realizado un estudio de crítica textual

sobre los relatos de las apariciones de Jesús, en los que encuentra unos esquemas comunes. Distingue este autor dos tipos generales, concretamente unos «relatos concisos» y unos «relatos circunstanciados», al lado de otros que contienen elementos de ambos tipos. Benoit prefiere designar de distinta manera los dos tipos: relatos que contienen una misión y relatos que contienen un reconocimiento.)

A) Relatos concisos. Presentan un esquema compuesto de cinco elementos:

1) Se describe una situación en que los seguidores de Jesús sufren su ausencia.
2) Aparición de Jesús.
3) Saludo a sus seguidores.
4) Reconocimiento.
5) Palabras de Jesús dando una orden o encargando una misión.

Como ejemplos puros de este tipo Dodd clasifica los relatos de aparición a las mujeres cuando éstas vuelven del sepulcro (Mt 28,8-10), la aparición a los Once en un monte de Galilea (Mt 28-16-20) y la aparición a los discípulos en Jerusalén la tarde de Pascua (Jn 20,19-21).

B) Relatos circunstanciados. Están cuidadosamente compuestos conforme a un esquema dramático y sirven de cauce a unas reflexiones sobre el significado de la resurrección. Punto central del relato es el hecho de reconocer a Jesús; en ocasiones no aparece claramente mandato alguno. Como ejemplos puros de este tipo, Dodd cita los relatos de la aparición a los discípulos camino de Emaús (Lc 24,13-35) y la aparición a los discípulos a orillas del lago de Tiberíades (Jn 21,1-14).

C) Relatos mixtos. Son básicamente relatos concisos con algún punto más desarrollado, lo que recuerda los relatos circunstanciados. Dodd clasifica en este apartado la aparición a los Once descrita en el Apéndice de Marcos (16,14-15), la aparición a los Once y a otros en Jerusalén (Lc 24,36-49) y la aparición a Tomás (Jn 20,26-29). Dodd opina que la aparición a María Magdalena contada en Jn 20,11-17 constituye un caso singular y difícil de clasificar.

Si centramos nuestra atención en las apariciones a los Doce (Once; los discípulos como grupo), todas ellas pertenecen al tipo de los relatos concisos o mixtos, a excepción de Jn 21,1-14. Esto significa que Mateo, Lucas, Jn 20 y el Apéndice de Marcos se atienen a un esquema básico para describir esta aparición de Jesús a los Doce. Los discípulos

	Mc 16,1-8	*Mt 28*
Momento	Muy temprano El primer día de la semana Recién salido el sol	 El primer día de la semana Al clarear el día
Mujeres	María Magdalena María madre de Jesús Salomé	María Magdalena Otra María
Intención	Compraron ungüentos Iban a ungirle	 Iban a ver el sepulcro
Fenómenos visuales	 La piedra ya corrida Un joven sentado dentro a la derecha	Terremoto Descenso de un ángel Que corre la piedra Se sentó sobre la piedra (fuera)
Conversación	Dice el joven: No temáis Jesús no está aquí Ha resucitado Decid a los discípulos que va a Galilea Allí le veréis	Dice el ángel: No temáis Jesús no está aquí Ha resucitado Decid a los discípulos que va a Galilea Allí le veréis
Reacción	Huyeron las mujeres temblando, asombradas Sin decir nada a nadie	Se retiraron rápidamente con miedo, con alegría Para decírselo a los discípulos

se hallan reunidos, temerosos, se les aparece Jesús y ellos le reconocen (a veces después de un saludo inicial). Entonces Jesús les encomienda solemnemente una misión. Esta aparición significa para los discípulos mucho más que la seguridad de que Jesús ha derrotado a la muerte, pues en ella se les encarga una misión: predicar, bautizar, perdonar los pecados; en una palabra, llevar a los hombres las noticias de Jesús y la

LA VISITA DE LAS MUJERES AL SEPULCRO

Lc 24	*Jn 20*
El primer día de la semana De madrugada	Temprano El primer día de la semana Todavía oscuro
María Magdalena María madre de Santiago Juana Otras	María Magdalena (nota a «sabemos», v. 2)
Tenían ungüentos desde el viernes Llevaban ungüentos	
La piedra ya corrida Dos hombres de pie (dentro)	La piedra ya retirada (Más tarde) dos ángeles sentados dentro
Preguntan los hombres: ¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? Jesús no está aquí Ha resucitado Como os anunció cuando estaba aún en Galilea	(Más tarde) preguntan los ángeles: ¿ Por qué lloras? (Más tarde) responde María: Se llevaron a mi Señor (Más tarde Jesús da a María un mensaje para los discípulos)
Partieron las mujeres Lo dijeron a los Once y a los demás	María corrió en busca de Pedro y el discípulo amado Les dijo que el cuerpo había sido robado

salvación que él les ha ganado. (La idea de que ver a Jesús resucitado es parte esencial de lo que convierte en apóstol a un hombre se parece mucho a la idea veterotestamentaria de que una visión de la corte celeste convierte a un hombre en profeta y le capacita para comunicar la palabra de Dios; cf. Is 6,1-13; Jr 1,4ss; 1 Re 22,19-22; Ez 1-2.) No tiene sentido, por consiguiente, reconstruir una serie de apariciones de

este tipo a los Doce; cada evangelio da testimonio, con versiones ligeramente distintas, de una misma aparición que tuvo carácter constituyente para la comunidad cristiana.

Dejando aparte la aparición a los Doce, que básicamente pertenece al tipo de relato conciso, fijémonos por un momento en la conversación y los detalles que aparecen en los relatos circunstanciados y mixtos. Nos preguntaremos qué pudo inducir a añadir o conservar este material. Parte de este material adicional se debe a los esfuerzos de composición del mismo evangelista, que utilizó una aparición como vehículo de sus ideas teológicas. Así, la conversación de Jesús con los dos discípulos camino de Emaús (Lc 24,13-35) y con los Once en la misma tarde (especialmente vv. 44-49) viene a ser como un compendio del kerigma que Lucas recoge con mayor detalle en los Hechos. En Jn 20,17 se utilizan las palabras de Jesús a la Magdalena para exponer la tesis de que la resurrección forma parte del retorno de Jesús al Padre, que engendrará ahora a los discípulos como hijos suyos mediante el don de Espíritu por medio de Jesús. Las palabras que Jesús dirige a Tomás en Jn 20,29 reflejan el interés joánico por la relación entre visión y fe. Si bien es posible hacer remontar estas amplificaciones a la obra redaccional del mismo evangelista, hay otros desarrollos, frecuentemente de carácter apologético, que muy bien pudieron formar parte de los relatos tal como éstos fueron recibidos por el evangelista. La tradición jerosolimitana de las apariciones parece insistir en la realidad del cuerpo de Jesús, y así se advierte bajo diversas formas en los distintos relatos; por ejemplo, el Jesús resucitado puede comer (Lc 24,41-43; Hch 10,41) y son visibles sus heridas (Lc 24,39; Jn 20,20, desarrollado en los vv. 25 y 27). Es posible también que el dramatismo del reconocimiento en los relatos circunstanciados sea resultado de una recitación repetida más que del genio individual del evangelista. Estos detalles adicionales y las conversaciones se han transferido en ocasiones al relato de la aparición a los Doce (especialmente en Lucas), pero lógicamente se les dio mayor relieve en la descripción de unas apariciones que poseían menor valor constituyente para la comunidad cristiana.

Relatos del hallazgo de la tumba vacía

Antes de iniciar nuestro comentario sobre Juan, hemos de hacer algunas observaciones importantes acerca de este tipo de relatos. En los cuatro evangelios aparece el relato sobre la tumba, pero obviamente

falta en el Apéndice de Marcos y en Jn 21, que son adiciones a unas narraciones en que ya se había hablado del sepulcro vacío. Estos relatos presentan mayor uniformidad que los de las apariciones de Jesús. A pesar de ello, los críticos en su mayor parte asignan los relatos del sepulcro vacío a un estrato de la tradición posterior a aquel de que proceden los principales relatos de las apariciones; algunos investigadores los consideran creaciones puramente apologéticas. Esta actitud se debe, en parte al menos, el hecho de que no hay ninguna mención específica del sepulcro vacío en las fórmulas primitivas, por ejemplo, en Hechos o en 1 Cor 15. Por otra parte, los relatos del sepulcro, tal como hoy se detallan, contienen ciertos rasgos, las apariciones angélicas por ejemplo, que reflejarían el estilo narrativo popular. Bultmann, HST 287-90, reduce todos estos relatos a uno, concretamente el relato básico de Mc 16,1-8, que caracteriza como una leyenda apologética narrada para probar la realidad de la resurrección. Afirma también que sólo secundariamente se relacionó esta narración con las siguientes apariciones de Jesús (en Galilea).

A juicio de otros investigadores, hay que proceder con mayor cautela. Es interesante el hecho de que en una reciente colección de artículos sobre la resurrección (SMRFJC), tres de los cinco autores (C. F. D. Moule, U. Wilckens y G. Delling) no estén dispuestos a minusvalorar el relato de la tumba vacía como tardío o puramente apologético. Cf. también los artículos de W. Nauck y H. von Campenhausen, con detallados análisis críticos favorables a la historicidad del relato. Al analizar los datos hemos de hacer dos importantes distinciones. Primera, una cosa es estimar que el relato del sepulcro vacío no formaba parte de la primitiva predicación sobre la resurrección y otra afirmar que esta predicación no diera por supuesto el hecho de la tumba vacía. Segunda, en el relato mismo hemos de distinguir entre la narración básica y las adiciones posteriores encaminadas a explicarla.

La primera cuestión que abordaremos, por tanto, es si la predicación primitiva presuponía o no el hecho de que el cuerpo de Jesús ya no estaba en el sepulcro en un momento dado. El argumento que con mayor frecuencia se ha esgrimido, y que todavía conserva toda su fuerza, es que, si el cuerpo de Jesús o su esqueleto yacía en un sepulcro conocido de todos, ¿qué grado de credibilidad iba a tener la proclamación de que Jesús había vencido a la muerte? Sus enemigos no hubieran dejado de aducir el hecho como una objeción. Lo cierto es, sin embargo, que en los argumentos contra la resurrección que se reflejan

indirectamente en los evangelios o en la apologética cristiana del siglo II nunca aparece afirmación alguna de que el cuerpo de Jesús siguiera en su tumba. Hay argumentos cristianos para demostrar que el cuerpo no fue robado ni perdido en una fosa común, pero los oponentes parecen aceptar el hecho básico de que ya no es posible encontrar el cuerpo de Jesús. Incluso en la leyenda judía de que un jardinero llamado Judas robó el cuerpo para luego devolverlo se reconoce que en un momento dado la tumba estuvo vacía. Por otra parte el recuerdo cristiano de José de Arimatea, que sólo a costa de grandes dificultades podría explicarse como una invención, apenas tendría importancia a menos que el sepulcro que ofreció para depositar el cuerpo de Jesús tuviera una especial significación.

Aparte de esta consideración práctica, podemos también preguntarnos si el relato del sepulcro vacío tiene un origen puramente apologético, como muchos han afirmado. R. H. Fuller, BiRes 4 (1960) 11-13, sugiere que había una estrecha relación entre el relato del sepulcro vacío y el kerigma primitivo. La fórmula paulina de 1 Cor 15,3-5 consiste en dos conjuntos de dos miembros cada uno:

> Murió por nuestros pecados según las Escrituras,
> y fue sepultado.
> Y resucitó al tercer día según las Escrituras,
> y se apareció (a Cefas, etc.).

Fuller analiza el tercer miembro, antecedente de la aparición de Jesús, del mismo modo que su muerte es antecedente de la sepultura. Las apariciones de Jesús a sus discípulos dieron origen a la declaración de que había sido visto, pero ¿qué dio origen a la declaración de que resucitó? En los evangelios, es el relato del sepulcro vacío lo que se relaciona con esta proclamación (angélica), y de ahí que Fuller proponga que este relato no tiene su origen en exigencias apologéticas, sino como trasfondo de una formulación kerigmática, «resucitó». (Podemos añadir de paso que la teoría de que el relato fue compuesto con fines puramente apologéticos resulta difícil de admitir, ya que en este caso no se explica que se hayan elegido unas *mujeres* para dar testimonio, pues en la valoración contemporánea, el testimonio de éstas tendría menos valor que el de los hombres. Muchos argumentan que las referencias paulinas a la *sepultura* y a la resurrección *al tercer día* también suponen el dato del sepulcro vacío. Las primeras noticias no

aportan precisiones sobre el momento de la resurrección misma (que no se describe); la primera anotación temporal que se ofrece es la del domingo temprano, cuando las mujeres iban al sepulcro. Fue precisamente el hecho de descubrir la tumba vacía al tercer día lo que dio origen a la insistente precisión cristiana en el tercer día, que se juzgó importante por el hecho de que podía relacionarse con ciertos pasajes del AT. (Algunos investigadores encuentran en el AT el origen de esta idea de los tres días, pero los pasajes en cuestión resultan excesivamente vagos como para que sirvieran de otra cosa que de una confirmación una vez que la idea surgió de los mismos acontecimientos pascuales.) En cuanto a la relación entre la mención paulina del sepulcro y el dato de la tumba vacía, no deja de tener alguna fuerza, ya que Pablo entiende la resurrección en 1 Cor 15,20ss como una transformación del cuerpo depositado en la tierra y no simplemente como una victoria no corporal sobre la muerte. Tenemos también la imagen de Jesús como primogénito de entre los muertos en Rom 8,29. (Cf. también J. Mánek, *The Apostle Paul and the Empty Tomb:* NovT 2 [1957] 276-80.) Otras muchas referencias contenidas en la predicación apostólica de la resurrección, en que se menciona el sepulcro, han sido también interpretadas en el sentido de que presuponen el sepulcro vacío (Rom 6,4; Hch 2,29-32; 13,36-37). No dejan de advertirse ciertos fallos en estos argumentos, pero al menos dejan en claro que no podemos pasar por alto fácilmente el problema de cómo surgió la idea del sepulcro vacío.

La segunda distinción que establecíamos se refería a la sustancia del relato sobre el sepulcro y sus adiciones legendarias. El cuadro que ofrecemos muestra una considerable variedad de detalles acerca de lo que vieron las mujeres en el sepulcro, de forma que podemos suponer que las diversas apariciones y conversaciones angélicas representan una dramatización de la importancia atribuida al sepulcro vacío. Hay además algunos rasgos apologéticos secundarios, por ejemplo, el esfuerzo de Mateo por hacer de las mujeres testigos de la apertura del sepulcro y todo el relato del mismo Mateo sobre la guardia junto al sepulcro. Sin embargo, detrás de todas estas diversidades hay una tradición básica en la que se describe cómo algunas mujeres seguidoras de Jesús acudieron al sepulcro el domingo de Pascua por la mañana y lo hallaron vacío, tradición que es más antigua que cualquiera de los relatos conservados.

Hemos de zanjar la cuestión de la antigüedad antes de decidir si el

relato del sepulcro vacío formaba parte originalmente del primitivo relato de la pasión (fuente A de Marcos; cf. p. 1.158, *supra*). Tanto Bultmann como Taylor dudan de que Mc 16,1-8, en su forma actual, formara parte de la fuente A, pero Taylor, 659, afirma que a la fuente A pertenecían el relato de la sepultura y alguna referencia a la resurrección. Bultmann, HST 274, reconoce que el relato de la sepultura es histórico en su mayor parte y carente de rasgos legendarios, pero no está seguro del momento en que entró a formar parte del primitivo relato de la pasión (p. 279). Niega que el relato de la tumba vacía formara alguna vez parte de este relato primitivo (p. 284). Dodd, *Tradición,* 150, opina que el relato tradicional de la pasión terminaría por adoptar el esquema que hallamos en 1 Cor 15,3-5: muerte, sepultura, hallazgo de la tumba vacía de la que Jesús habría resucitado y apariciones (con muchas variantes en cuanto al último detalle). Delling, SMRFJC 72-73, afirma que el primitivo relato de la pasión concluía con la tumba vacía, pero que no contenía narración alguna de las apariciones. W. Knox, *Sources of the Synoptic Gospels I* (Cambridge 1953) 149, reconstruye una primitiva «fuente de los Doce», parecida hasta cierto punto al relato A, que contendría la narración de cómo las mujeres hallaron el sepulcro vacío y fueron a decírselo a los Once (la expresión paulina «resucitó al tercer día» viene a ser un resumen de esta fuente). La diversidad de opiniones pone de manifiesto la dificultad de la cuestión, y quizá nunca podamos zanjarla del todo, aunque resulta difícil de concebir un relato cristiano básico que terminara con la muerte y la sepultura sin una afirmación explícita de la victoria de Jesús sobre la muerte. El hecho de que los evangelistas difieran en sus relatos de las apariciones es suficiente para probar que del primitivo relato de la pasión no formaba parte ninguna aparición localizada. Paralelamente, el hecho de que concuerden en afirmar que las mujeres que seguían a Jesús hallaron el sepulcro vacío en la mañana del domingo sugiere que en el primitivo relato de la pasión, a la narración de la sepultura de Jesús seguía esta indicación de que no todo había terminado en el sepulcro. Podemos formular la teoría de que en el subsiguiente desarrollo del evangelio se amplificó este detalle básico del hallazgo del sepulcro vacío mediante la adición de materiales interpretativos que sirvieron para esclarecer su significado (este proceso se habría realizado de manera ligeramente distinta en la tradición de Marcos/Mateo, en la de Lucas y en la de Juan). Finalmente, se habrían añadido los relatos de las apariciones de Jesús, con la correspondiente adaptación de la narración de la tumba

vacía. De acuerdo con esta teoría podemos proponer que Mc 16,1-8, si es que nunca tuvo el final perdido, representaría (sin el v. 7) la etapa anterior a la adición de los relatos de las apariciones, lo que significa que, a pesar de las amplificaciones, es completamente fiel al esquema del primitivo relato de la pasión.

En resumen, no se ha probado que tenga un origen tardío la afirmación cristiana de que las mujeres hallaron el sepulcro vacío, sino que más bien esa afirmación se presupondría ya en el primer momento hasta el que nos es posible seguir las huellas de la tradición que proclamaba que Jesús había resucitado. Moule, SMRFJC 10, tendría razón al insistir en que la idea de que el cuerpo de Jesús ya no estaba en el sepulcro no es simplemente un detalle interesante de su victoria sobre la muerte, sino un dato esencial para entender un aspecto capital de la teología cristiana, a saber: que cuanto ha sido creado por Dios no se destruye, sino que se crea de nuevo y se transforma.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la de todo el cap. 20, al final del apartado 69.]

68. *LA RESURRECCIÓN DE JESÚS*

PRIMERA ESCENA (20,1-18)

Junto al sepulcro

20 1 El primer día de la semana, al amanecer, cuando aún estaba
oscuro, fue María Magdalena al sepulcro y vio la losa quitada del sepul-
cro. 2 Fue corriendo, pues, adonde estaba Simón Pedro y el otro discí-
pulo (al que Jesús amaba) y les dijo: «Se han llevado al Señor del sepul-
cro y no sabemos dónde lo han puesto.»
3 Pedro y el otro discípulo salieron para el sepulcro. 4 Los dos
corrían juntos, pero como el otro discípulo corría más que Pedro, se le
adelantó y llegó primero al sepulcro. 5 Se inclinó para observar y vio las
envolturas de tela en el suelo, pero no entró. 6 Simón Pedro llegó
detrás, entró derecho en el sepulcro y vio las envolturas de tela en el
suelo; 7 el sudario en que le habían envuelto la cabeza no estaba en el
suelo con los otros lienzos, sino enrollado aparte. 8 Entonces entró
también el discípulo que había llegado primero. Vio y creyó. (9 Porque
hasta entonces no habían entendido la Escritura: que Jesús tenía que
resucitar de entre los muertos.) 10 Los dos discípulos se volvieron a
casa.
11 Entre tanto, María estaba [fuera] junto al sepulcro, llorando. Sin
dejar de llorar se asomó para mirar dentro del sepulcro 12 y vio dos
ángeles vestidos de blanco, uno sentado a la cabecera y otro a los pies
del lugar en que había estado el cuerpo de Jesús. 13 Le preguntaron:
«Mujer, ¿por qué lloras?» Ella les contestó: «Porque se han llevado a mi
Señor y no sé dónde lo han puesto.»
14 Apenas lo había dicho cuando se volvió atrás y vio a Jesús de pie,
pero no se daba cuenta de que era Jesús. 15 Jesús le preguntó: «Mujer,
¿por qué lloras? ¿A quién buscas?» Tomándolo por el hortelano, le
dijo ella: «Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, que
yo lo recogeré.» 16 Jesús le dijo: «María.» Ella se volvió y exclamó [en

hebreo]: «Rabbuni» (que significa «Maestro»). 17 Le dijo Jesús: «Suél-
tame, que aún no he ascendido a mi Padre. Anda, ve a decirles a mis
hermanos: «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro
Dios.» 18 Fue María Magdalena a donde estaban los discípulos y les
anunció: «He visto al Señor», comunicándoles lo que él le había dicho.

16: *dijo, exclamó;* 17: *dijo;* 18: *fue.* En presente histórico.

NOTAS

20,1. *El primer día de la semana.* Esta expresión (también en el v. 19, *infra*), *mia sabbatōn,* en que se emplea un cardinal por un ordinal (¿semitismo? BDF § 247[1]; MTGS 187), aparece con ligeras variantes en los cuatro evangelios: Lc 24,1 y Juan tienen expresiones idénticas. El Apéndice de Marcos (16,9) usa un ordinal; el *Evangelio de Pedro,* 50, habla de «el día del Señor». Nótese que los evangelios no usan aquí la expresión kerigmática «al tercer día» o «después de tres días», posiblemente porque la indicación temporal básica del hallazgo de la tumba se fijó en el recuerdo cristiano antes de que se comprendiera el posible simbolismo de los tres días. La expresión del evangelio es posible en griego porque en este idioma *sabbaton* significa a la vez «semana» y «sábado»; en el hebreo del AT, *šabbāt* no significa «semana» (E. Vogt, «Biblica» 40 [1959] 1008-11), si bien tiene también este sentido en el hebreo posterior.

al amanecer. El adverbio *prōi,* omitido en algunos manuscritos secundarios, aparece también en Mc 16,2 («muy temprano») y en el Apéndice de Marcos (16,9). Sobre el espacio de tiempo que puede abarcar, concretamente, de las 3 a las 6 de la madrugada, cf. nota a 18,28. Hablar de estas horas como de «temprano» con relación al día implica la manera romana de calcular las horas a partir de la media noche, ya que conforme a la manera judía de contarlas, el día había comenzado el sábado por la tarde, al caer el sol.

cuando aún estaba oscuro. Si la expresión «al amanecer» nos sitúa en el período que va de las 3 a las 6 de la madrugada, los evangelistas no están de acuerdo en fijar el momento exacto en que las mujeres fueron al sepulcro. En general, los sinópticos están a favor de una hora en que ya había luz. Lc 24,1 habla de «madrugada» (*orthrou batheōs;* el *Evangelio de Pedro* usa *orthrou*). Mc 16,1-2 habla de que las mujeres compraron ungüentos el sábado por la noche, cuando acababa de terminar el día, y que luego fueron a la tumba el domingo por la mañana «muy temprano... cuando había salido el sol»; la segunda expresión está casi en abierta contradicción con la noticia de Juan. (Taylor, 604-5, estima que esta expresión de Marcos es una corrupción de la primitiva indicación de tiempo, pero en realidad «cuando había salido el sol»

puede ser simplemente una manera de precisar el «muy temprano».) Mt 28,1 presenta una expresión difícil: «Pasado el sábado [*opse sabbatōn*], al clarear el primer día de la semana [nuevamente *sabbatōn!*].» (*Opse sabbatōn* no ha de traducirse probablemente por «el sábado, ya tarde»; cf. BDF § 164 [4].) Basándose en el hebreo mishnaico, J. M. Grintz, JBL 79 (1960) 37-38, interpreta el texto de Mateo en el sentido de que las mujeres fueron a la tumba de noche, apenas concluido el sábado, pero los exegetas en su mayor parte entienden que se refiere al amanecer del domingo.

Algunos tratan de armonizar las discrepancias entre los sinópticos y Juan afirmando que María Magdalena, la única mujer mencionada por Juan, se adelantó a las demás y llegó al sepulcro cuando aún era de noche (así Juan), pero que en el momento en que las demás mujeres llegaron al lugar ya había empezado a clarear. Otra interpretación trata de ver razones teológicas detrás de ambas cronologías. En la tradición sinóptica encaja perfectamente «la luz», ya que las mujeres encuentran a uno o varios ángeles en el sepulcro y éstos les comunican la buena noticia de que Jesús ha resucitado, lo que significa que la luz ha triunfado sobre las tinieblas del sepulcro (G. Hebert, ScotJT 15 [1962] 66-73). Por otra parte, a Juan le va bien la «oscuridad», pues lo único que le dice a María el sepulcro vacío es que el cuerpo de Jesús ha sido robado.

María Magdalena. La única mencionada por Juan (cf. Apéndice de Marcos); Mateo habla de dos mujeres, Marcos nombra a tres y Lucas (24,10) a otras tres junto con «las otras mujeres». El *Evangelio de Pedro,* 51, dice que María Magdalena llevó consigo a unas amigas hasta el sepulcro. Nótese que, si bien los sinópticos nombran a otras mujeres, María Magdalena aparece siempre en primer lugar. Bernard II, 656, juzga más plausible la tradición sinóptica, ya que no es verosímil que una mujer sola acudiera de noche a un lugar donde solían llevarse a cabo las ejecuciones públicas, y además fuera de los muros de la ciudad. Si se exceptúa Lc 8,2, que sitúa a María Magdalena en el ambiente del ministerio público en Galilea y la caracteriza como una mujer de la que habían sido expulsados siete demonios, siempre es mencionada en relación con la crucifixión y el sepulcro vacío. El *Evangelio de Pedro,* 50, la llama «discípula [*mathētria*] del Señor». Su sobrenombre indica que probablemente procedía de Magdala (Tariquea), ciudad situada en la orilla noroccidental del lago de Galilea, a unos once kilómetros al suroeste de Cafarnaún. Bernard II, 657, es uno de los pocos autores modernos que siguen identificándola con María de Betania, lugar próximo a Jerusalén, y sugiere que había guardado perfumes para el día en que fuera preciso embalsamar a Jesús (12,3-7; cf. vol. I, 777-781). La VS^{sin} omite «Magdalena» aquí y en el v. 18, dejando sólo el ambiguo «María». Desde tiempos del *Diatessaron* de Taciano (siglo II) hay indicios de una tradición entre los Padres de la Iglesia, especialmente los que escribían en siríaco, de que fue María, la madre de Jesús, la que acudió al sepulcro. Por ejemplo, Efrén, *Sobre el Diatessaron,* XXI,27; CSCO 145

(armenio 2), 235-36, aplica claramente el relato de Jn 20,1-18 a María, la madre de Jesús. Loisy, 504, opina que esta referencia podría ser original y que el relato pudo ser adaptado a la tradición de los sinópticos sobre la Magdalena. Pero Juan nunca designa como «María» a la madre de Jesús; Loisy, por otra parte, admite que Jn 19,25-27 parece representar la última aparición de la madre de Jesús en este evangelio.

fue... al sepulcro. Juan no explica el motivo. Marcos y Lucas indican que las mujeres habían comprado ungüentos y que iban a ungir el cuerpo de Jesús. Mateo dice únicamente que su intención era inspeccionar la tumba; se trata probablemente de una modificación impuesta por la lógica misma del relato de Mateo, ya que este evangelista es el único que ha informado de que había guardia junto al sepulcro, lo que significaba que no se iba a permitir a las mujeres entrar en la tumba para ungir el cadáver. El *Evangelio de Pedro,* 50, dice que María fue al sepulcro porque hasta entonces no había podido hacer lo que acostumbraban las mujeres por sus difuntos queridos, es decir, llorar y lamentarse (52-54). El que se acepten o se rechacen los motivos aducidos por Marcos y Lucas depende de que se considere o no probable la tradición joánica de que el cuerpo de Jesús ya había sido suficientemente preparado para la sepultura el mismo viernes. Si seguimos a Juan, es de suponer que el *Evangelio de Pedro* acertó con el motivo de la Magdalena. En Jn 11,31 se menciona la costumbre de ir a llorar junto al sepulcro. El Midrash Rabbah C 7 sobre Gn 1,10 recoge una disputa acerca de si un duelo intenso puede reducirse a dos días y da la opinión de Rabbi Bar Kappara *(ca.* 200 d. C.) de que el duelo llegaba a su punto culminante al tercer día. El tratado menor de TalBab, *Semaḥoth* o *Ebel Rabbathi,* 8,1, dice que se puede ir a la tumba y examinar el cuerpo dentro de un plazo de tres días a partir de la muerte sin que ello dé pie a sospecha alguna de superstición. Si aceptamos la tradición sinóptica de que las mujeres iban a ungir el cadáver, habremos de suponer que la omisión de este detalle por parte de Juan es deliberada, a consecuencia de haber introducido (inexactamente) una unción antes de la sepultura. No ha de prestarse mayor atención a la objeción de que en un país cálido nadie iría a ungir un cadáver que ya habría entrado en putrefacción. Lo cierto es que en la montañosa Judea puede hacer bastante frío a comienzos de la primavera; por otra parte, los que cuentan estos sucesos conocerían perfectamente todo lo relativo a la temperatura y las costumbres locales, por lo que no se habrían inventado una explicación tan notoriamente estúpida.

la losa. Juan escribe como si el lector tuviera ya noticias de esta losa pero lo cierto es que, al igual que Lucas, no mencionó al describir la sepultura que la tumba quedara cerrada con una gran piedra. Véase el contraste con Mc 15,46 y Mt 27,60, donde se dice que José hizo rodar una gran piedra ante la entrada del sepulcro. Es posible que en este punto el cuarto Evangelio conserve la fraseología de una tradición anterior.

quitada. Los sinópticos dicen que «había sido corrida». Según Marcos y Lucas, eso ocurrió antes de la llegada de las mujeres; es de suponer que lo harían los ángeles que luego hablan a las mujeres; Mt 28,2 especifica más: «Un ángel del Señor descendió del cielo e hizo rodar la piedra.» El *Evangelio de Pedro,* 37, dice que la piedra rodó por sí misma y quedó colocada a un lado. Juan no indica de qué manera piensa que fue retirada la losa.

del sepulcro. Juan utiliza *ek,* «de»; Lc 24,2 tiene la misma expresión, pero con *apo;* Mc 16,3 dice «de [*ek*] la puerta del sepulcro»; unos pocos manuscritos de Juan recogen la expresión de Marcos, pero con *apo.* Probablemente se trata de una tumba excavada en sentido horizontal más bien que de una tumba de pozo (cf. nota a 11,38). La arqueología de Palestina nos demuestra que el acceso a este tipo de tumbas estaba situado a nivel del suelo y tenía una pequeña abertura, habitualmente de menos de un metro de alta, de forma que un adulto tendría que inclinarse (cf. «se inclinó» del v. 5) para entrar. El sepulcro podía cerrarse arrimando una roca a la entrada, pero en las tumbas mejor preparadas solía rodarse una lastra labrada en forma de rueda que se desplazaba sobre un carril excavado en el suelo, a modo de una puerta de corredera. (Mt 28,2, al parecer, se refiere a un peñasco más bien que a una piedra en forma de rueda, pues se dice que el ángel quitó la piedra y se sentó sobre ella; una piedra tallada en forma de rueda, al ser corrida, se habría encajado en un hueco de la roca.) Algunas de las tumbas más espaciosas cuentan con una antecámara interior, con accesos que daban a las cámaras sepulcrales. Había distintas maneras de disponer los enterramientos. Unos eran del tipo de nichos o agujeros excavados horizontalmente y en sentido perpendicular a la superficie de la pared rocosa *(kōkīm),* de unos dos metros de profundidad y unos sesenta centímetros de alto y ancho, en los que se introducían los cadáveres can la cabeza hacia adelante. También había arcosolios o nichos semicirculares, excavados en la pared hasta una profundidad de sesenta centímetros a un metro y a unos setenta centímetros del suelo; estos nichos se excavaban con el piso plano, de forma que el cadáver se depositaba sobre esta superficie, o con un hueco, en el que se depositaba el cuerpo. Había asimismo tumbas con bancos corridos adosados a tres de los lados de la cámara; los cadáveres se depositaban sobre estos bancos. En ocasiones se utilizaban sarcófagos. Es interesante el hecho de que en la iglesia del Santo Sepulcro (cf. nota a «salió», en 19,17) hay tumbas judías a distancia de unos cincuenta metros del sepulcro de Jesús; estas tumbas son del tipo *kōkīm,* pero en una zona cercana se encontró una tumba familiar de la época de Jesús con arcosolios de piso plano a ambos lados. Juan se refiere probablemente a una tumba de tipo de arcosolio cuando en el v. 12 dice que los ángeles estaban sentados a la cabecera y a los pies del lugar en que había sido depositado el cuerpo de Jesús, lo que implicaría además que el piso no estaba ahuecado, sino que era plano; sin embargo, los antiguos peregrinos que visitaron el Santo Sepulcro

hablan de un hueco (Kopp, HPG 393). La posibilidad de que Juan refleje en su descripción una tradición palestinense genuina se ha visto reforzada gracias a las observaciones de G. Schille y J. Jeremias, desarrolladas luego por Nauck, 261-62. Sugiere este último autor que la comunidad cristiana de Jerusalén acudiría a la tumba de Jesús para conmemorar la resurrección, de manera que la tumba vacía llegaría a convertirse en una especie de *weli* o santuario. Su descripción pudo ser conocida de este modo en las generaciones posteriores.

2. *pues.* En la lógica de la secuencia presente, ¿se nos quiere decir que María miró dentro de la tumba o que dio por supuesto que faltaba el cuerpo por el hecho de que el sepulcro aparecía abierto? Lo primero suele darse por supuesto, en base al sentido común, pero la indicación que hace Juan de que aún estaba oscuro y la noticia del v. 11 de que más tarde se asomó al interior parecen sugerir lo segundo. Muchos resuelven la dificultad mediante la crítica textual, suponiendo que en un momento dado el v. 11 seguía al v. 1.

Simón Pedro. Podemos comparar este dato con el mensaje que los ángeles comunican a las mujeres junto a la tumba (Mac 16,7): «Id a decir a los discípulos y *a Pedro.*» Se ha sugerido frecuentemente que María se dirigió a Pedro porque éste era el jefe de los seguidores de Jesús. Más sencillo es recordar que no huyó con los demás y que se dice que estuvo cerca durante los interrogatorios de Jesús por las autoridades judías (Jn 18,27).

y el otro discípulo (al que Jesús amaba). También de él se dice que estuvo presente durante la pasión (19,26-27). En el texto original, Pedro y el discípulo van precedidos de la misma preposición, y ello ha inducido a algunos a pensar que en la forma original del relato no se mencionaba al discípulo amado, cuya presencia aquí sería una adición. Otros suponen que Pedro y el discípulo amado no estaban en el mismo lugar (cf., sin embargo, v. 19, donde aparecen encerrados todos los discípulos juntos); de ser así, no hay motivos para relacionar el hecho de que se hallaran en casas distintas con 16,32, donde se dice que cada cual se marchó «a lo suyo». Grass, 55, opina que los dos estaban juntos y que posiblemente también los restantes discípulos se hallaban con ellos, pero que sólo ellos dos se atrevieron o sintieron deseos de salir. En cualquier caso, se les describe corriendo juntos hacia la tumba, desde el mismo sitio.

Anteriormente se ha hablado de un discípulo al que Jesús amaba (13,23-26; 19,26-27), pero ésta es la primera vez que se le identifica con «el otro discípulo» (cf. vol. I, 111ss; cf. también nota a «otro discípulo» en 18,15). Los manuscritos presentan diferencias en cuanto a la expresión «al que Jesús amaba»; es casi con seguridad una inserción redaccional a modo de paréntesis, pues en los vv. 4 y 8 se le caracteriza únicamente como «el otro discípulo», designación más original. (Estamos de acuerdo, por consiguiente, con Bois-

mard, RB 69 [1962] 202, nota a pie de página, en que «el otro discípulo» y «el discípulo amado» representan la terminología de dos etapas distintas de la composición, pero no hallamos pruebas convincentes a favor de la afirmación de Boismard de que «el discípulo amado» aparece sólo en aquellas escenas de Juan que fueron redactadas por Lucas.) Bultmann, 530[3], no admite que se trate de dos títulos distintos y prefiere leer «el otro, concretamente el discípulo al que Jesús amaba».

les dijo. Si se entiende que los discípulos se hallaban en lugares distintos, habrá de entenderse que les comunicó la noticia sucesivamente.

Se han llevado. Es inútil especular acerca de la identidad de los autores del hecho, ya que el pronombre indefinido plural de tercera persona hace que la expresión resulte equivalente a una pasiva: «El Señor ha sido robado» (cf. nota a «los recogen», en 15,6). El expolio de tumbas era un crimen que causaba no pocos trastornos en aquella época, como lo indica un edicto imperial promulgado contra esa práctica. Este edicto, publicado por Cumont, ha sido traducido cuidadosamente por F. de Zulueta en «Journal of Roman Studies» 22 (1932) 184-97. Cf. también otra traducción en C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (Londres SPCK 1956) 15. Data de comienzos del siglo I d. C.; el «César» que lo promulgó podría ser Augusto, Tiberio o Claudio. Fue adquirido en el comercio de antigüedades en Nazaret, pero no estamos seguros de que la placa de mármol en que aparece grabado fuera encontrada realmente en aquella ciudad. Por consiguiente, cualquier intento de relacionarlo con los cristianos o los «nazarenos» carece de base sólida.

al Señor. Taciano y la Siríaca palestinense dicen «mi Señor», probablemente por influjo del v. 13. En su relato del ministerio Juan evitó el uso de «el Señor» como título aplicado a Jesús (cf. nota a 4,1; 6,23; 11,2); Lucas lo utiliza frecuentemente. Es posible que ahora, al describir los acontecimientos que siguieron a la resurrección, el evangelista se sienta más libre, reconociendo que este título se había convertido en una forma común de expresar la fe de la comunidad cristiana. Podría objetarse que María aún no cree en Jesús como Señor, pero téngase en cuenta «mi Señor» del v. 13. Hartmann, 199, opina que el uso de «el Señor» en el v. 2 es indicio de que el evangelista recibió este versículo de la tradición (lo mismo en los vv. 18, 20 y 25).

no sabemos. ¿Implica el «nosotros» que otras personas tomaron parte en la visita al sepulcro, como ocurre en la tradición sinóptica? (Taciano y algunas versiones tienen el singular en este pasaje, probablemente también a imitación de «no sé» del v. 13.) Wellhausen y Spitta interpretan el plural como un intento de armonizar Juan con los sinópticos, pero resulta extraño que siendo tantas las diferencias que aún quedan en Juan, los intentos de armonización se quedaran en esta sutileza de menor importancia. Bultmann, 529[4], 530[3], en cuya opinión el v. 2 es un mero enlace redaccional, ve en el plural un semi-

tismo, usado cuando alguien habla con sus iguales. Esta interpretación se ve apoyada por G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (Darmstadt ²1960) 265: «En el arameo de Galilea se usaba frecuentemente la primera persona del plural por la primera del singular.» Pero en este caso, ¿por qué aparece el singular en el v. 13?

lo han puesto. El verbo es *tithenai,* traducido como «sepultar» en 19,41-42.

3. *salieron.* Literalmente, «Pedro salió... y fueron...» Hartmann, 200, se fija en el verbo en singular y lo interpreta como un indicio de que en la forma original del relato fue sólo Pedro el que acompañó a María de vuelta al sepulcro. Si quien acompañó a Pedro fue únicamente María, la presencia de ésta en el v. 11 no supone dificultad alguna.

para el sepulcro. Literalmente «dentro de [*eis*] el sepulcro». Si en el proceso posterior de redacción se añadieron los vv. 46a (cf. comentario), es posible que el sentido original fuera el que se desprende de una lectura al pie de la letra: «entraron en el sepulcro». Sin embargo, tal como ahora se halla el relato, es preciso introducir una modificación, pues en los vv. 4-5 todavía no han entrado los discípulos en el sepulcro. Algunos han supuesto que el sepulcro tendría una antecámara, en la que entran los discípulos según el v. 3. Esto resulta dudoso, ya que en los vv. 11-12 resulta que María puede ver el interior del lugar de enterramiento desde la posición en que se halla fuera de la tumba, lo que supondría a lo sumo una pequeña antecámara abierta. (Schwank, *Leere Grab,* observa que este capítulo está compuesto de diversos materiales y propone que en los vv. 3-8 y 11b-14a se recogen quizá dos ideas distintas de cómo era la tumba; la segunda sería la menos exacta.) Lo más sencillo, sin embargo, es pensar que *eis,* «dentro de», se confunde en el uso con *pros,* «a, hacia», en el griego de la koiné (ZGB § 97). Nótese que en el v. 1 también se utiliza *eis* («fue... al sepulcro»), y en este caso es claro que María se queda fuera, pues advierte que la piedra ha sido corrida de la puerta.

4. *Los dos corrían.* Lc 24,12a, una «no-interpolación occidental», ofrece el único paralelo sinóptico, con una ligera diferencia de vocabulario: «Pedro se levantó y corrió hacia la tumba.»

como el otro discípulo corría más que Pedro, se le adelantó. La expresión de Juan resulta tautológica (BDF § 484), lo que ha dado origen a diversas variantes de los copistas. La mayor rapidez de este discípulo ha contribuido a que se represente a Juan como más joven que Pedro. Isshodad de Merv relaciona la rapidez de Juan con el hecho de que era soltero (!).

llegó primero al sepulcro. Literalmente, «entró en el sepulcro»; la preposición es *eis* (cf. v. 3, *supra*), en contraste con *epi,* en Lc 24,12a.

5. *Se inclinó para observar y vio las envolturas de tela en el suelo.* El autor imagina evidentemente que ya hay suficiente luz para ver a través de una

pequeña abertura lo que había dentro del sepulcro. Ya hemos mencionado el paralelo de Lc 24,12a con el v. 3; la segunda parte del mismo versículo de Lucas dice: «Asomándose vio [Pedro] sólo las vendas por el suelo.» Algunos manuscritos de Lucas suprimen el «sólo», mientras que algunos de Juan lo añaden. Las «vendas» son los *othonia* de Juan 19,40 (cf. nota correspondiente); su mención en Lucas indica que aquí se trata de una adición, ya que el relato lucano de la sepultura habla únicamente de *sindōn,* «sudario».

La expresión «en el suelo» traduce una forma del verbo *keisthai,* que significa «yacer», pero también puede indicar la mera presencia, sin matiz alguno de posición. En todo caso, podría haber una referencia a que las envolturas se hallaban donde había estado el cuerpo, en el plano o en el hueco del arcosolio, si bien el hecho de que, según el evangelista, los lienzos eran visibles desde el exterior parece indicar que se trataba de un plano, por lo que nuestra traducción, «en el suelo», podría inducir a formarse una imagen errónea, si se entiende que el cuerpo había sido depositado también allí. Balagué, 185-86, analiza *keisthai* y afirma que con este verbo se quiere dar a entender aquí que las envolturas aparecían lisas, al haber perdido la forma que les había dado el cuerpo. Afirma también este autor que, en contraste, el sudario (v. 7), que «no estaba en el suelo con los otros lienzos» (nuestra traducción), no aparecía liso, sino enrollado y haciendo bulto (bajo el *sindōn* que, según Balagué, cubría la totalidad del cuerpo). Auer, *op. cit.,* ha seguido la historia de la traducción latina del texto griego, y afirma que el *posita* de la VL, «colocados allí», es una traducción deficiente, decidiéndose en su lugar por *jacentia,* «que yacían allí», todo ello en apoyo de su teoría de que las envolturas conservaban la forma del cuerpo de Jesús.

pero no entró. En el comentario analizaremos el posible significado teológico de que Pedro entrara antes que el discípulo amado. Numerosos intérpretes proponen explicaciones de tipo práctico: el discípulo amado no entró porque le retuvo la sorpresa, el asombro, el temor o el deseo de no contaminarse con el contacto de un cadáver. Tales explicaciones no concuerdan con la imagen idealizada de este discípulo que nos traza el evangelio.

6. *detrás.* Literalmente, «siguiéndole». En Juan, «seguir» es el término que designa la condición del discípulo (vol. I, 293), y por ello opina Barret, 468, que el autor quiere dar a entender que el discípulo amado se subordina a Pedro (cf. comentario).

entró derecho en el sepulcro. En Marcos (16,5, con el mismo vocabulario) y Lucas, las mujeres entran en el sepulcro; en Juan sólo Pedro y el discípulo amado.

vio. Juan utiliza *blepein* en el v. 5 para describir cómo el discípulo amado vio las envolturas (también Lc 24,12), pero se sirve de *theorein* para describir la misma acción por parte de Pedro. No es posible detectar aquí una progre-

sión en cuanto al significado, como si la mirada de Pedro fuese más detenida o penetrante. En el v. 12 se utilizará *theōrein* cuando María ve a dos ángeles (pero esta mirada no la capacita para entender por qué están allí) y también en el v. 14 cuando ve a Jesús (al que confunde con el hortelano). En el v. 8, en que a la mirada acompaña la fe, se usa el verbo *idein*. Cf. pp. 1.606-1.608.

7. *el sudario que le había envuelto la cabeza.* El término griego *soudarion* es una acomodación del latín *(sudarium);* en este idioma designa el lienzo que se usa para enjugar el sudor, algo parecido a nuestro pañuelo. En Lc 19,20, el tercer siervo guarda su dinero en un *soudarion* (cf. también Hch 19,12; el término en sí no especifica el tamaño; Auer, 30-32, identifica el *soudarion* con la *sindōn* de los sinópticos). Esta prenda no se mencionó al describir la sepultura de Jesús, pero formaba parte de la mortaja de Lázaro: «la cara envuelta en un sudario» (11,44). Probablemente se trata de un lienzo que se pasaba por debajo de la barbilla y se anudaba sobre la coronilla para impedir que se abriera la boca del muerto.

no estaba en el suelo con las otras telas, sino enrollado aparte. Se discute mucho acerca de la traducción de estas frases. Balagué, por ejemplo, las entiende así: «no alisado como las envolturas, sino, por el contrario, enrollado en el mismo lugar». Es preciso analizar prácticamente cada una de las palabras. Primero, ¿a qué se refiere la negación? Porque la negativa no precede inmediatamente a *keisthai* (cf. nota al v. 5), como da a entender la traducción de Balagué, sino a la expresión «con [*meta*] las envolturas». Dicho de otro modo, el sudario pudo «estar en el suelo», pero no con las restantes envolturas mortuorias. Balagué, 187, afirma que *meta* no significa aquí «con», sino «igual que» (como a veces su equivalente hebreo *ʿim*), de forma que la comparación afecta a la condición de los lienzos más bien que a su posición. Auer, 37-38, propone entender *meta* en el sentido de «entre»: el *soudarion* (que, en su opinión, cubría todo el cuerpo) no estaba plegado entre las envolturas. Siguen las palabras *alla chōris,* que significan «sino aparte». Sin embargo, Balagué y Lavergne sugieren que esta expresión se parece al hebreo *l^ebad min* («aparte de, junto a») y que *chōris* sirve únicamente para reforzar la adversativa, de donde la traducción «sino por el contrario». Las palabras *eis hena topon* significan «en un sitio»; Balagué, 189, sin embargo, ve aquí un hebraísmo por «en el mismo lugar». Esta traducción es posible (cf. 1 Cor 12,11; LXX de Ecl 3,20), pero en este caso, ¿por qué hace el autor mención especial del lugar en que se hallaba el *soudarion,* si es que estaba en el mismo sitio que los demás lienzos? Nosotros creemos que la frase ha de traducirse a la luz del anterior *chōris,* lo que indicaría que se trata de un lugar aparte. No nos impresiona la argumentación de Balagué, concretamente que eso implicaría que el *soudarion* estaba fuera del sepulcro; sencillamente, estaba en otro lugar, pero dentro de la cámara sepulcral. (Es evidente que los antiguos copistas advirtieron las mismas dificultades con que tropiezan los modernos investigadores, ya

que los manuscritos secundarios omiten una u otra palabra de esta descripción.) Finalmente hemos de ocuparnos de la expresión «enrollado». Lavergne afirma que esta acepción de *entylissein* no está atestiguada antes del siglo IV d. C. (se reflejaría en el *involutum* de la Vulgata). En Lc 23,53 y Mt 27,59 este verbo forma parte de la descripción de cómo José envolvió el cuerpo de Jesús en una mortaja; Lavergne entiende que el *soudarion* estaba «envuelto» entre los demás lienzos mortuorios. Es posible, sin embargo, que Juan trate de dar a entender simplemente que el *soudarion* aparecía atado en forma oval, conservando la misma forma que había tenido cuando estuvo sujeto en torno a la cabeza del cadáver.

8. *Entonces... también.* Sobre el uso de *tote oun* en este caso, cf. BDF § 459[2].

Vio y creyó. Se plantean aquí dos dificultades. Primera, el singular no concuerda con el plural «no habían entendido» del v. 9. Segunda, el discípulo amado, si es que ahora llega a creer, no parece compartir su fe ni con la Magdalena ni con los demás discípulos, ya que en los vv. 11-13 ó 19 no hay ningún eco de esa fe. Estas dificultades han dejado su huella tanto en las variantes textuales como en las diversas interpretaciones. El Códice de Beza tiene la lectura excéntrica «*no* creyó»; la VS^{sin} y algunos manuscritos griegos dicen «vieron y creyeron». Teniendo en cuenta que el verbo *pisteuein* puede tener también el significado profano de «aceptar como cierto, convencerse», Agustín, seguido por algunos autores modernos, entre ellos Oepke, Von Dobschütz y Nauck, afirma que el discípulo no llegó a creer en la resurrección, sino que se convenció de que la Magdalena había dicho la verdad al afirmar que el cuerpo ya no estaba allí. Sin embargo, no es probable que el evangelista introdujera en esta escena al discípulo amado únicamente para hacerle llegar a una conclusión tan vulgar. Es más bien el primero que cree en Jesús resucitado (compárese este pasaje con la combinación de ver y creer del v. 29). Sobre el uso absoluto de *pisteuein,* sin complemento, cf. p. 1.624, *infra;* también Dodd, *Interpretación,* 189ss.

9. Algunos manuscritos secundarios colocan este comentario en forma de paréntesis a continuación del v. 11, probablemente con la intención de incluir entre los que no entendieron a María Magdalena junto con Pedro, de forma que el discípulo amado quedaría excluido del grupo de los que no entendían. No son infrecuentes en el cuarto Evangelio estos paréntesis para explicar el efecto que la resurrección/glorificación de Jesús tuvo sobre sus seguidores (2,22; 7,39; 12,16).

hasta entonces no había entendido la Escritura. A fin de armonizar lo que aquí se dice con el v. 8 (el discípulo amado creyó), algunos manuscritos de la VL dicen «él» (es decir, Pedro) en vez de «ellos». Algunos intérpretes tratan de paliar la dificultad aduciendo que el evangelio no se propone dar una expli-

cación de por qué los dos discípulos no creyeron en la resurrección, sino de por qué corrieron llenos de confusión hacia el sepulcro cuando oyeron que el cuerpo de Jesús había desaparecido. Si tal era el propósito del autor éste habría insertado su explicación de manera muy extraña. Hartmann, *art. cit.*, opina que el plural se refería originalmente a Pedro y la Magdalena, ya que este autor sostiene que en la forma original del relato era la Magdalena la que acompañaba a Pedro. Un segundo problema se plantea a propósito de «la Escritura» a que aquí se hace referencia. (Algunos manuscritos omiten «la Escritura», con lo que soslayan el problema.) Juan da a entender implícitamente que sólo después de las apariciones entendieron los discípulos el alcance de las profecías del AT, y ello concuerda con Lc 24,25-27. Pero esto va en contra de la afirmación sinóptica de que Jesús hizo tres predicciones detalladas de la resurrección (vol. I, 381s). ¿Puede ser la «Escritura» de Juan una referencia genérica similar a la de 1 Cor 15,4: ¿Resucitó al tercer día según las Escrituras»? ¿Alude Juan a varios pasajes (cf. p. 1.338, *supra*, en relación con 19,28), o se refiere más bien a un pasaje concreto, por ejemplo, Sal 16,10 (así Bernard, Hoskyns), Os 6,2 o Jn 1,17; 2,1? No podemos responder con seguridad, pero no encontramos verosímil una tercera propuesta hecha por Freed, OTQ 57-58, en el sentido de que «Escritura» se refiere a las palabras mismas de Jesús en cuanto que están ya consignadas en otro evangelio (Lc 24,46). No tenemos pruebas de que el autor o el redactor joánico conociera el evangelio de Lucas ni de que otorgara la categoría de Escritura a las palabras de Jesús. Bultmann, 530, considera el v. 9 como una adición del redactor eclesiástico, en parte porque el interés por una profecía de la resurrección constituiría un reflejo de la teología de la comunidad. Pero no podemos dar por supuesto que las primeras etapas de la redacción del evangelio estuvieran a cubierto de los posibles influjos de la teología de la comunidad. Este versículo se parece mucho a 12,14-16, que Bultmann acepta como original (cf. Smith, 224).

tenía que resucitar de entre los muertos. La necesidad se funda en el hecho de que la resurrección fue querida por Dios; la Escritura es, en efecto, un indicativo de los planes de Dios. El verbo «resucitar» es *anistanai*. Bultmann, 530 y 491, caracteriza esta expresión como no joánica, ya que lo propio de Juan es decir que Jesús asciende o se marcha. Cf., sin embargo, 2,22: «Cuando resucitó [= fue resucitado: *ēgerthē*]», pero Bultmann atribuye también este pasaje al redactor.

10. *Los discípulos se volvieron a casa.* Nada dice Juan de su estado de ánimo. La última parte del paralelo de Lucas (24,12) nos dice que Pedro «se volvió a su casa asombrándose de lo que había ocurrido». Lc 24,24 explica que los discípulos que acudieron al sepulcro hallaron que el cuerpo había desaparecido, tal como habían dicho las mujeres, pero no vieron a Jesús. «A casa» no se refiere aquí a Galilea, sino al lugar en que se hallaban, dentro de

Jerusalén, cuando la Magdalena fue a buscarlos. La intención real de este versículo es hacer que los discípulos salgan de escena para que pase a primer plano la Magdalena.

11. *María estaba.* El pluscuamperfecto sugiere a Lagrange, 509, que María había regresado con los dos discípulos y se había quedado fuera del sepulcro hasta que ellos se retiraron. De ser así, ¿por qué no le comunicó el discípulo amado lo que había comprendido y su fe? Por otra parte, cuando María mira dentro del sepulcro, ¿por qué ve a unos ángeles y no los lienzos mortuorios? Estas inconsecuencias son prueba de que nos hallamos aquí ante una intervención redaccional que ha unido dos episodios en otro tiempo independientes.

[fuera] junto al sepulcro. Los mejores manuscritos tienen *pros* con dativo, que significa «cerca de, junto a, al lado de» (BDF § 240[2]). El Sinaítico dice *en,* «en el sepulcro», resultado probablemente de que el copista se imaginó que la tumba tenía una antecámara (cf. nota a «para el sepulcro», en el v. 3). *Exō,* «fuera», aparece en casi todos los testigos, pero en posiciones diferentes; lo omiten Sinaítico *, Alejandrino, VL, VS^{sin}, la Peshitta y algunos manuscritos del *Diatessaron.* Podría ser una aclaración de un copista. Pero aun omitiendo *exō,* resulta claro que María se halla fuera, en el huerto. Según la tradición sinóptica (Mc 16,5; Lc 24,3), María entró en el sepulcro.

llorando. No se trata de las lamentaciones acostumbradas entre las mujeres de la familia o sus amigas por un difunto; María llora más bien porque creía que el cuerpo de Jesús había sido robado.

12. *vio.* Cf. nota sobre este verbo en el v. 6. Según Juan, la aparición angélica no inspira a María el temor, el desconcierto o la postración de que se habla en los relatos sinópticos sobre las mujeres junto al sepulcro.

dos ángeles. El «dos» se omite en el Sinaítico* y en un manuscrito de la VL. Cf. el cuadro de la p. 1.394 sobre el número diverso de los ángeles y el modo de designarlos. El hecho de que Mc 16,5 y Lc 24,4 hablen de hombres en vez de ángeles dio pie a los primeros críticos racionalistas a suponer que originalmente se hacía referencia a seres humanos, no a ángeles. Lo cierto es, sin embargo, que todos los evangelistas piensan en una aparición celeste. La evolución no se produjo en el sentido de un cambio de hombres por ángeles, sino que los portavoces celestes se introdujeron más bien para aclarar el significado de la tumba vacía. El *Evangelio de Pedro* nos presenta un cuadro más complicado. Se abrieron los cielos y dos hombres, resplandecientes de luz, descienden y entran en el sepulcro, que se abre a su paso. Los soldados que se hallaban junto al sepulcro los vieron salir llevando a un tercero (Jesús), cuya cabeza desaparece por encima del cielo (36-40). Mientras los soldados discutían sobre lo ocurrido, otro hombre baja del cielo y penetra en el sepul-

cro (44). Se trata probablemente del que vieron las mujeres cuando fueron al sepulcro (55). En cuanto a la *pareja* de ángeles de Juan, se trata de un concepto no desacostumbrado (2 Mac 3,26; Hch 1,10).

vestidos de blanco. En Mc 16,5 aparece el joven (el ángel) vestido con una túnica blanca; en Mt 28,3, el ángel del Señor es de aspecto fulgurante y lleva una vestidura blanca como la nieve; en Lc 24,4, los dos hombres (ángeles según 24,23) llevan vestidos refulgentes; en el *Evangelio de Pedro,* 55, el joven que ven las mujeres en el sepulcro va vestido con una túnica resplandeciente. Los visitantes celestes suelen presentarse vestidos de blanco o de resplandor, frecuentemente con vestiduras de lino (Ez 9,2; Dn 10,5; *Henoc* 87,2; 2 Mac 3,26; Hch 1,10). Lo mismo ocurre con Jesús transfigurado en Mc 9,3.

uno sentado a la cabecera y otro a los pies. Sobre la forma de la tumba que esto implica, cf. nota al v. 1, «del sepulcro». Juan posiblemente sólo quiere dar a entender que había un ángel sentado a cada lado de la repisa en que había sido colocado el cadáver; pero a veces se excavaba la roca de manera que quedara un saliente a modo de cabecera. El cuadro de la p. 1.394 muestra las variantes de los evangelios al describir la posición de los ángeles; el *Evangelio de Pedro,* 55, describe al joven angélico sentado en medio de la tumba. Juan es el que ofrece detalles más elaborados. Bernard II, 664, recuerda la tesis de Wetstein, que veía en los dos ángeles que guardan el sepulcro un contraste con los dos ladrones crucificados uno a cada lado de Jesús. También se ha propuesto el simbolismo de los dos querubines que coronaban el arca de la alianza en el «santo de los santos».

13. *«Mujer».* Sobre esta forma de saludo, cf. nota a 2,4.

¿por qué lloras? Algunos manuscritos occidentales añaden: «¿A quién buscas?» Lo toman del v. 15. Si bien el contenido de la conversación difiere en Juan con respecto a los sinópticos, tanto en Lucas como en Juan los dos ángeles hacen una pregunta.

«se han llevado...». La afirmación de María recoge las palabras del v. 2, con «mi Señor» en vez de «el Señor» y el singular en vez del plural con el verbo «saber».

14. *vio a Jesús.* Sobre el verbo *theōrein,* cf. nota a «vio», en el v. 6. Bernard II, 665, indica que este mismo verbo se usó en la promesa de 14,19: «El mundo no me verá más; *vosotros sí me veréis».* Sin embargo, teniendo en cuenta que María cree estar viendo al hortelano, difícilmente podría tratarse de la visión que Jesús había prometido.

pero no se daba cuenta de que era Jesús. Algunos comentaristas interpretan el hecho de que María no le reconociera especulando con la posibilidad de que no le mirara directamente (interpretando en este sentido la afirmación

de que se volvió hacia él, en el v. 16) o que aún estuviera muy oscuro (sin embargo, había luz suficiente para ver dentro del sepulcro). Otros ven aquí un simbolismo teológico; por ejemplo, Lightfoot, 334, recuerda que el Bautista no reconoce a Jesús en 1,26.31 (pero aquel episodio implicaba el tema del Mesías oculto; cf. vol. I, 260). La noticia de Juan ha de relacionarse con los ejemplos semejantes de los otros evangelios en que no se reconoce a Jesús resucitado a causa de la transformación que ha experimentado (cf. comentario).

15. *Mujer, ¿por qué lloras?* Jesús repite las palabras del ángel (v. 13). También en Mt 28,9-10, cuando Jesús se aparece a las mujeres, repite el mensaje que el ángel les había dirigido en 28,5.7.

¿A quién buscas? Esta pregunta es uno de los pocos paralelos entre Juan y la tradición sinóptica en cuanto a la conversación de los ángeles con las mujeres: «Buscáis a Jesús» (Marcos/Mateo); «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?» (Lucas).

Tomándolo por el hortelano. Evidentemente, en su apariencia nada había de extraño, por lo que podemos rechazar la tesis de Kastner, *art. cit.*, de que Jesús resucitado aparecía desnudo, ya que había dejado en la tumba los lienzos que envolvían su cuerpo. Bernard II, 666, comenta con un dejo de romanticismo: «La mirada amorosa arropa la visión con vestiduras familiares», débil solución a un pseudoproblema. Ésta es la única vez que se utiliza en la Biblia el término *kēpouros,* «hortelano», que no resulta infrecuente en los papiros. El relato de Juan concuerda perfectamente con la noticia, que da en exclusiva, de que el sepulcro de Jesús se hallaba situado en un huerto. La tarea de este hortelano consistiría, como es de suponer, en cuidar los frutales y las plantas; no hay razón para convertirlo en una especie de guardián de la tumba cuya misma presencia haría que resultaran contradictorias en sí mismas las visitas al sepulcro que menciona Juan. Von Campenhausen, 66-67, opina que Juan escribe con intención apologética para refutar la afirmación judía de que un hortelano robó el cuerpo de Jesús. Tertuliano, *De spectaculis,* XXX, PL 1,662A nos da los más antiguos indicios de la existencia de esta leyenda: el hortelano habría actuado de aquel modo por temor a que los visitantes del sepulcro le echaran a perder sus plantas. Otras versiones posteriores de esta historia identifican al hortelano como Judas (¿confusión con Iscariote?) y nos dicen que luego devolvió el cadáver, que fue arrastrado por las calles de Jerusalén. Otros investigadores proponen otra explicación teológica, igualmente débil, de la mención joánica del hortelano: el huerto es el jardín de Edén (nota a 19,41) cuyo jardinero es Dios mismo (Hoskyns, Lightfoot).

Señor. Kyrie (nota a 4,11).

16. *«María».* Los mejores manuscritos dicen aquí *Mariam* en vez de *Maria,* que parece la forma normal de designar a María Magdalena. Teniendo

en cuenta que *Mariam* se aproxima más al hebreo masorético *Miryam,* algunos piensan que Juan trata de dar a entender que Jesús habló a María «en hebreo», del mismo modo que presenta a María respondiendo a Jesús «en hebreo». Schwank, *Leere Grab,* 398, precisa más y aclara que *Mariam* refleja el arameo más bien que el hebreo, del mismo modo que *Rabbuni* transcribe el arameo. Toda esta teoría resulta dudosa por varios motivos. *Primero,* los manuscritos varían mucho entre las lecturas *Maria* y *Mariam* en los cinco casos en que aparece el nombre de la Magdalena a lo largo de este evangelio. Es probable que la forma *Mariam* haya de leerse también en el v. 18, donde no se advierte ninguna razón especial para que Juan transcriba la forma semítica de este nombre. Resumimos los datos textuales a continuación; la cursiva indica la lectura preferida en la edición crítica del texto griego de Nestle (23.ª ed.), Merk (7.ª ed.), Tasker (NEB) y Aland (Sinopsis); los códices se indican mediante las siguientes abreviaturas: B = Vaticano; S = Sinaítico; A = Alejandrino.

19,25	*Maria*	B, A	*Mariam*	S
20,1	*Maria*	B	*Mariam*	S, A
20,11	*Maria*	B, A, P^{66*}	*Mariam*	S, P^{66c}
20,16	*Maria*	A	*Mariam*	S, B
20,18	*Maria*	A	*Mariam*	S, B, P^{66}

Segundo, el problema del original hebreo del siglo I subyacente al nombre «María» es complicado. Es cierto que el nombre de la hermana de Moisés, en la forma consonántica que aparece en el TM, es *Mrym,* pero en tiempos de Jesús también aparece *Mryh* en las inscripciones, por lo que no es correcto afirmar que *Maria* es necesariamente una forma helenizada (BDF § 53[3]). «Maria» podía ser una manera informal de designar a las mujeres llamadas «Mariam». *Tercero,* la afirmación de que *Mariam* está por *Maryam,* forma aramea, más bien que por *Miryam,* forma hebrea, resulta sumamente dudosa. En el caso de los nombres bíblicos es frecuente que el arameo judío retenga las formas hebreas; así, el Targum de Onkelos da como nombre de la hermana de Moisés *Miryam,* que corresponde a la vocalización masorética, pero la vocalización masorética es tardía y es el resultado de una disimilación (llamada técnicamente disimilación *qatqat* a *qitqat*). Esta disimilación en la pronunciación del hebreo no se produjo hasta después de la época del NT, lo que significa que en tiempos de Jesús todavía se pronunciaba *Maryam* el hebreo *Mrym* (como lo atestigua la transliteración de los LXX).

ella se volvió. La atención de María se siente atraída por el hecho de que el hortelano la llame empleando su nombre, lo que supone que la conoce personalmente. Sin embargo, María ya se había vuelto hacia este individuo anteriormente (uso del mismo verbo), en el v. 14. Quienes tratan de analizar este duplicado sin recurrir a la crítica textual (es decir, sin presuponer que se han

unido aquí dos relatos en otro tiempo independientes) suelen suponer que María se había retirado entre tanto. De acuerdo con su tesis de que Jesús aparecía desnudo (como nuevo Adán), Kastner *art. cit.*, aduce las exigencias de la decencia como razón de que María se retirase (!). Más frecuente es la explicación de que María fijó en este momento su atención en Jesús más intensamente (así Lagrange) y se abrazó a él (Bultmann, sobre la base de «suéltame»). Otros suponen que el texto griego traduce deficientemente un original arameo. La VS^{sin} y Taciano dicen «reconoció» (que representa el ithpeel de *skl*) en vez de «se volvió»; Black, 189-90, sugiere que la versión griega aceptada leyó erróneamente el arameo *skl* en vez de *sḥr*, por influjo del v. 14, en que aparecía *sḥr*. Boismard, ÉvJean, 47, añade nuevas pruebas en favor de esta teoría a partir de Ambrosio y la versión georgiana. Sin embargo, la lectura «reconoció», que elimina la dificultad, quizá represente una mejora del texto introducido por los copistas.

[*en hebreo*]. De hecho, la expresión a que se hace referencia, *Rabbuni*, es arameo. Estas palabras faltan en una interesante combinación de manuscritos: algunas versiones occidentales, la tradición bizantina, la Vulgata y la familia Lake de manuscritos griegos. Aparece en relación con nombres de lugar arameos en 5,2; 19,13.17; es posible que un copista imitara este uso.

«Rabbuni». La forma griega es *rabbouni*, con *rabbōni* como variante occidental; esta palabra aparece también en Mc 10,51. La literatura rabínica tardía (por ejemplo, el Targum de Onkelos) tiene la forma con la vocalización *ribbōnī*, usada principalmente para dirigirse a Dios. En una copia del primitivo Targum palestinense al Pentateuco, Black, 21, encuentra la forma aramea vocalizada *rabbūnī* (que puede utilizarse para dirigirse a un superior humano). Se ha citado el uso de la transliteración de *rabbūnī* en vez de la de *ribbōnī* como prueba de que Juan conocía el uso palestinense del siglo I, pero J. A. Fitzmyer, CBQ 30 (1968) 421, demuestra la falacia de tal argumentación. La primitiva forma targúmica se escribiría *rbwny*, sin vocalización, que podía leerse *rabbūnī* o *ribbōnī;* si argumentamos a partir de la forma vocalizada, del Targum, nos apoyamos en unos datos considerablemente más tardíos.

La forma *Rabbuni* ha sido descrita como un saludo cariñoso (W. F. Albright, BNTE 158), es decir, como un diminutivo de afecto: «Mi querido Rabbi [maestro].» Muchos han pensado que de este modo expresa María su amor a Jesús, un sentimiento que dominaría toda la escena (el romántico Renan descubrió en el siglo XIX a Jesús como el gran amor de la Magdalena, dejando así abierta la puerta a la interpretación del «suéltame» del v. 17 como una indicación de que debían cesar sus anteriores relaciones, quizá sobre la base de la analogía con Mc 12,25!). Se ha supuesto que *Rabbuni* ha de tener una significación especial, ya que en otras ocho ocasiones Juan utiliza el simple *Rabbi*. Sin embargo, el mismo Juan traduce *Rabbuni* al griego como «maestro», igual que hizo a propósito de *Rabbi* (1,38), lo que supone que el

autor no da a sus lectores ningún indicio de que haya aquí una nota especial de afecto. Menor fundamento tiene aún la tesis de que el autor utiliza deliberadamente una forma que sirve primariamente para dirigirse a Dios, con lo que la Magdalena estaría haciendo una afirmación de fe semejante a la de Tomás («Señor mío y Dios mío»; cf. Hoskyns, 543).

(que significa «Maestro»). Debido quizá a la misma sencillez de la expresión, algunos manuscritos occidentales añaden «Señor» o lo ponen en lugar de «Maestro». Lo cierto es, sin embargo, que «señor, maestro» traduce más literalmente *rabbi* que «maestro» (cf. nota a 1,38). Después de «Maestro» añaden algunos manuscritos secundarios «y echó a correr para tocarle». Se trata de un arreglo de los copistas para hacer más suave la transición al v. 17. La idea en este caso pudo ser reflejar una acción semejante a la de Mt 28,9, donde las mujeres echan a correr hacia Jesús, se abrazan a sus pies y le adoran.

17. *«Suéltame».* Literalmente, «deja de tocarme» *(bē mou aptou).* El uso del presente de imperativo implica probablemente que la Magdalena ya le está tocando y se le insta a que cese de hacerlo, pero también podría indicar que la Magdalena trata de tocar a Jesús y él le dice que no lo haga (cf. BDF § 336[3]). Hemos traducido este imperativo por «suéltame» para indicar el matiz de continuidad que implica, de forma que Jesús le pediría que no siga asida a él (cf. BAG 102, col. 1; ZGB § 247; quizá haya de darse el mismo significado al verbo *aptesthai* de Lc 7,14). Dodd, *Interpretación,* 442[20], afirma que es el aoristo de este verbo el que significa «tocar», mientras que el presente significa «sujetar, agarrar, asir». B. Violet, ZNW 24 (1925) 78-80, demuestra que *aptesthai* traduce doce veces en los LXX formas del hebreo *dābaq (dabēq),* que significa «agarrarse a». (Se puede aceptar esta observación sin por ello admitir la teoría de Violet de que el sentido original, incorrectamente interpretado en Juan, sería «no me sigas»; cf. F. Perles, ZNW 25 [1926] 287.) Recuérdese que en la escena paralela de Mt 28,9, las mujeres abrazan *(kratein)* los pies de Jesús, mientras que *aptesthai* es intercambiable a veces con *kratein;* por ejemplo, compárese Mt 8,15 con Mc 1,31.

Los partidarios del significado «tocar», que al mismo tiempo opinan que el concepto de la ascensión es el mismo que en Lucas, a saber, que ésta habría de tener lugar al cabo de unos cuarenta días y después de una serie de apariciones, encuentran una extraordinaria dificultad para explicar la orden que Jesús da a la Magdalena. No entienden por qué ha de prohibirle que le toque cuando una semana más tarde, y todavía antes de la ascensión, será el mismo Jesús el que invite a Tomás a comprobar la realidad de sus heridas. M. Miguens, *Nota,* analiza las posturas patrísticas y modernas ante este problema; J. Maiworn TGl 30 (1938) 540-46, recoge doce tipos distintos de explicaciones. No se sabe qué será peor, la explicación absolutamente banal de que Jesús no quiere que le toquen porque sus heridas aún están tiernas, o la fantástica tesis de Belser, a saber: que habiéndose enterado del banquete

eucarístico celebrado en la tarde del jueves, la Magdalena pide ahora a Jesús, abrazada a él, que le dé la sagrada comunión (!). H. Kraft, ZTI 76 (1951) 570, opina que Jesús advierte a la Magdalena que no debe exponerse a contraer la impureza ritual que supondría el contacto con un cuerpo muerto, pues, a pesar de que ha resucitado, Jesús permanece en un estado de humillación hasta que suba al Padre. Crisóstomo y Teofilacto se cuentan entre los muchos que ven en esta orden de Jesús una exigencia de que María muestre mayor respeto a un cuerpo glorificado. Ante la objeción de que a Tomás no se le exigió este mismo respeto, algunos responden que a un varón, especialmente si formaba parte del grupo de los Doce, le estaría permitido algo que en el caso de una mujer resultaba inconveniente, sobre todo tratándose de una mujer con un pasado pecaminoso. C. Spicq, RSPT 32 (1948) 226-27, apoyándose en Heb 7,26, propone que cuando Jesús haya ascendido será como un sumo sacerdote, santo, incontaminado, separado de los pecadores, por lo que dice a la Magdalena que no lo contamine con un contacto ordinario. Kastner, *art. cit.,* fiel a su tesis de que el Jesús resucitado aparecía desnudo, opina que está en condiciones de ofrecer la explicación obvia, es decir, que las obsequiosidades de la Magdalena resultan inconvenientes hasta el momento en que también ella haya ascendido al cielo y quede libre de los peligros de tentación (!). Otros piensan que se dice a la Magdalena que no trate de comprobar la realidad física del cuerpo de Jesús.

Más frecuente es el recurso de corregir el texto o traducir el griego de forma insólita para eludir la dificultad. Bernard II, 670-71, y W. E. P. Cotter, ET 43 (1931-32) 46, leen *mē ptoou,* «no temas». En los relatos sinópticos de las apariciones tenemos también el tema del temor; en Lc 24,37, donde los discípulos aparecen atemorizados, se emplea también el verbo *ptoein.* Sin embargo, este verbo no se usa en la escena sinóptica del sepulcro, en que las mujeres muestran estar atemorizadas; en particular, el paralelo de Mateo (28,10) a esta escena de Juan contiene la invitación a no temer en las palabras *mē phobeisthe.* Otras correcciones (sin apoyo textual) eliminan la negación y leen *mou aptou* o *sy aptou,* «tócame». Entre las traducciones inusitadas podríamos recordar la de F. X. Pölzl y J. Sickenberger, propuesta independientemente por Cotter, *art. cit.,* a saber: que la frase significa «no necesitas agarrarte a mí, pues no me voy a marchar en seguida, sino que habrá de pasar algún tiempo [cuarenta días] antes de que ascienda». W. D. Morris, ET 40 (1928-29) y 527-28, propone el siguiente significado de la expresión griega: «No (temas) tocarme», ya que la contemplación de un muerto que vuelve a la vida lleva implícita la idea del temor. Lagrange, 512, y Barrett, 470, tratan de eludir la dificultad con la siguiente paráfrasis: «No insistas en tocarme; es verdad que aún no he ascendido al Padre, pero estoy a punto de hacerlo.» X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* (París 1965) 74, defiende este uso concesivo de *gar* con el significado de «cierto». Con distinto razonamiento, pero con el mismo resultado final, Loisy, 505, considera la frase «aún no he ascendido a

mi Padre» como una glosa, de forma que el significado original sería: «Suéltame; anda, ve a mis hermanos. Por mi parte, subo a mi Padre...» De manera semejante, ZGB § 476, defiende la posibilidad gramatical de que el «que» siguiente a la frase «suéltame» haya de interpretarse en relación no con «aún no he ascendido a mi Padre», sino con «anda, ve a mis hermanos». En el comentario intentaremos analizar este texto sin recurrir a correcciones o a una sintaxis desacostumbrada.

ascendido a mi Padre. Así P^{66}, VL, VS^{sin} y Vg, una interesante combinación de manuscritos, pero es posible que esta lectura en vez de «el Padre» se deba a influjo de «subo a mi Padre», al final del versículo.

mis hermanos. Algunos manuscritos importantes omiten «mis». Dodd, *Tradición,* 150, sugiere que quizá se trate de los hermanos carnales de Jesús, pues en 1 Cor 15,7 se habla de una aparición a Santiago, uno de los «hermanos» (cf. también Hch 1,14). Recuérdese también que en Jn 7,8 fue a sus «hermanos» o parientes a los que dijo Jesús: «Yo no subo [*anabainein*] a esta fiesta; para mí el momento no ha llegado aún.» Cabría la posibilidad de entender que ahora encarga a la Magdalena que les informe de que se dispone a ascender *(anabainein).* No puede excluirse esta posibilidad por lo que respecta a la tradición preevangélica, pero es seguro que el evangelista alude a los discípulos, como vemos en el v. 18. La aplicación del término «hermanos» a los discípulos se relaciona con la idea expresada a continuación de que el Padre de Jesús es también su Padre. En 21,23 tenemos un uso semejante de «hermanos»; cf. también el paralelo de Mateo (28,9-10), donde Jesús dice a las mujeres que se abrazan a sus pies: «No temáis; id a comunicar a *mis hermanos* [Mt 28,7 se refiere a los discípulos] que marchen a Galilea.»

Subo a mi Padre. Todos los intentos de hacer que estas palabras se refieran a una ascensión que habría de ocurrir más tarde, de forma que las apariciones de 20,19ss serían anteriores a la misma, van contra el sentido obvio del texto. El presente que se usa aquí significa que Jesús se encuentra ya en proceso de ascender, pero que aún no ha llegado a a su destino (BDF § 323^3). Jesús ha hablado frecuentemente de marchar junto a su Padre (*hypagein* en 7,33; 16,5.10; *poreuesthai* en 14,12.28; 16,28). El verbo *anabainein* es uno de los que usa el NT para describir la ascensión, pero en época posterior, en los credos, pasó a convertirse en el término técnico por excelencia.

mi Padre... mi Dios. Estas palabras corresponden casi exactamente a la descripción paulina «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3, etc.). En el v. 28 Tomás llamará a Jesús «Dios» (vol. I, 222), pero Juan presenta a Jesús refiriéndose al Padre como «su Dios». Es posible que tengamos en todo esto los ecos de las diversas etapas por que atravesó el desarrollo de la cristología.

18. El texto griego de este versículo presenta una combinación de discurso directo e indirecto nada elegante; los diversos manuscritos muestran los esfuerzos de los copistas por normalizar las expresiones. Lagrange, 513, comenta que el estilo del autor se contagia aquí del nerviosismo de María. Otros han buscado una explicación literaria: Juan combina el final de la cristofanía («les anunció: "He visto al Señor"») con el final original de la escena, en que aparecían los ángeles junto al sepulcro («comunicándoles lo que él [originalmente, ellos] le había[n] dicho»). Loisy, 506, afirma que el v. 18 es una reelaboración de la angelofanía de Mt 28,8.

a donde estaban los discípulos. El Apéndice de Marcos (16,10) presenta también a la Magdalena corriendo hacia donde están los discípulos, después de la cristofanía, pero usa *poreuesthai* en contraste con el *erchesthai* de Juan por «ir a», y llama a los discípulos «los que habían estado con él». Nada nos dice Juan sobre la reacción de los discípulos. En el Apéndice de Marcos están llorando y en duelo cuando aparece María; «pero ellos, al oírle decir que estaba vivo y que lo había visto [*theasthai,* un verbo que no usa Juan cuando se trata de la visión del Jesús resucitado], se negaron a creer». No dice Juan dónde estaban los discípulos, pero presumiblemente se trata del mismo lugar en que los hallaremos en el v. 19.

anunció. El verbo es *angellein;* en Mt 28,8.10 y Lc 24,9 se usa un derivado del mismo verbo, *apangellein,* en relación con el mensaje que llevan las mujeres a los discípulos, después de su visita al sepulcro vacío (cf. también Apéndice de Marcos, 16,10).

«He visto al Señor». El verbo es *horan,* comparable al *idein* utilizado en el v. 9 (cf. p. 1.473, *infra*). Sobre el uso de «el Señor» después de la resurrección, cf. nota al v. 2. Igual que en el v. 2, donde María informa sobre el sepulcro vacío, Juan es el único evangelista que cita en estilo directo el contenido de su comunicación.

COMENTARIO GENERAL

Estructura de 20,1-18

En la p. 1.607 hemos ofrecido un cuadro en que se presenta el cuidadoso equilibrio conseguido en este capítulo referente al período que sigue a la resurrección. Indicamos que la narración sobre Jesús resucitado se divide en dos escenas, cada una de las cuales comienza con una indicación temporal (vv. 1 y 19). Ambas escenas comprenden dos episodios; el primer episodio de cada una de ellas se refiere a los discípu-

los y a que éstos creen. (Si bien admitimos la posibilidad de subdividir estos primeros episodios, entre la presentación de los vv. 1-2 y la acción principal de los vv. 3-10 hay mayor diferencia que entre la presentación de los vv. 19-20 y el mensaje de Jesús en los vv. 21-23). El segundo episodio de cada una de las dos escenas tiene como tema principal la aparición de Jesús a una persona determinada, Magdalena y Tomás respectivamente. En estos segundos episodios se presta además especial atención a la forma en que la persona implicada llega a reconocer que Jesús está realmente allí. A la vez, la fe de cada una de estas personas concretas se pone en relación con un auditorio más amplio: Magdalena corre a informar a los discípulos; Jesús, después de dirigirse a Tomás, se refiere a la masa de los que no han visto, pero han creído.

Aparte de la equilibrada estructura del capítulo, hemos de fijarnos especialmente en 20,1-18, donde, a pesar de la organización que acabamos de exponer, hay un número extraordinario de inconsecuencias que delata la mano de un redactor que dio los toques finales a la organización del capítulo combinando unos materiales heterogéneos. Anotaremos las siguientes dificultades (para más detalles, véanse las notas):

- Magdalena acude sola a la tumba en el v. 1, pero dice «no sabemos» en el v. 2.
- En el v. 2 saca la conclusión de que han robado el cadáver, pero no se asoma al sepulcro hasta el v. 11.
- En la descripción de Pedro y el discípulo amado hay duplicados:

  - dos indicaciones de dirección *(pros)* en el v. 2;
  - literalmente, «Pedro salió... y marcharon hacia» en el v. 3;
  - la repetición de lo que ven los discípulos en los vv. 5 y 6;
  - el contraste entre «vio y creyó» en el v. 8 y «no habían entendido» en el v. 9.

- La fe del discípulo amado no tiene efecto alguno sobre Magdalena o los discípulos en general (v. 19).
- No se dice claramente cuándo o cómo ha regresado Magdalena al sepulcro en el v. 11.
- ¿Por qué en el v. 12 ve Magdalena unos ángeles en vez de los lienzos mortuorios que vieron Pedro y el discípulo amado?
- La conversación de Magdalena con los ángeles en el v. 13 no sirve en absoluto para que progrese la acción.

- Se dice dos veces que Magdalena se vuelve para mirar a Jesús (vv. 14 y 16).

Aumenta la posibilidad de que haya intervenido aquí la mano de un redactor si comparamos los materiales de 20,1-18 con lo que hallamos en los relatos sinópticos (Lindars, *art. cit.*, ofrece unos cuadros comparativos del vocabulario). Podemos clasificar estos materiales en tres apartados:

1) Materiales con paralelos más estrechos en los tres sinópticos:

vv. 1-2a: Magdalena acude al sepulcro, encuentra la losa corrida e informa de ello a Pedro.
vv. 11-12: Magdalena ve dos ángeles en el sepulcro. El dato, pero no el contenido de la conversación del v. 13, tiene también paralelos.

2) Materiales que se asemejan a noticias más breves de los sinópticos:

parte de los vv. 3-10, especialmente los vv. 3,6-7 y 10: Pedro acude al sepulcro, ve los lienzos en que estuvo envuelto el cuerpo de Jesús y regresa, al parecer sin creer aún. Esto se asemeja a la «no interpolación occidental» de Lc 24,12 y a Lc 24,24.

parte de los vv. 14b-18: Jesús se aparece a Magdalena; ella se abraza a él; Jesús le confía un mensaje para los discípulos, que ella les transmite después. Semejanza con Mt 28,9-10.

3) Materiales peculiares de Juan:

v. 2b: Las palabras de la noticia dada por Magdalena a Pedro.

parte de los vv. 3-10: el cometido del discípulo amado que acompaña a Pedro al sepulcro, observa los lienzos mortuorios y cree.

v. 13: El contenido de la conversación entre Magdalena y los ángeles.

parte de los vv. 14b-18: Jesús habla a Magdalena sobre la ascensión a su Padre y sus consecuencias teológicas.

Podría formularse la teoría de que el redactor ha combinado materiales de diversos tipos, a los que añadió unas perspectivas teológicas propias. Pero hemos de notar, siquiera como nota curiosa, que a pesar de la variedad de materiales aislados sobre la base de los paralelos sinópticos, el elevado número de verbos en presente histórico parece distribuirse equilibradamente a lo largo de todo el conjunto (con alguna menor frecuencia en los materiales del tipo 2). Bernard II, 665, comenta la ausencia de partículas de unión (que es frecuente en Juan) en los vv. 14-18.

Teorías sobre la composición

No están de acuerdo los investigadores acerca de la forma en que se realizó la composición o redacción de estos materiales. Un repaso a los puntos de vista más antiguos hace destacar ciertas dificultades: los vv. 2-10 están interpolados segun Wellhausen y A. Schweitzer; lo mismo opinan Hirsch de los vv. 2-11, Spitta de los vv. 11b-13 y Delafosse de los vv. 5b, 6, 8 y 9. Recogeremos brevemente los resultados de algunos análisis modernos que nos han ayudado a formar nuestra propia teoría.

Lindars, *art. cit.*, sin proponer una teoría completa de la composición, observa en el cap. 20 un conjunto de relaciones sinópticas que nos parecen especialmente útiles para reconstruir 20,19-29. *Adaptando* sus observaciones, podemos distinguir en los relatos sinópticos de lo ocurrido junto al sepulcro la secuencia siguiente: *a)* las mujeres van al sepulcro y encuentran la piedra retirada de la entrada; *b)* ven a unos ángeles que les explican que Jesús ha resucitado; *c)* las mujeres van a dar la noticia a los discípulos. Parece que en Juan se ha trasladado el elemento *b)* al final de la secuencia (20,11-18), ampliándolo y combinándolo con una cristofanía. El lugar que ocupaba se ha llenado con otro relato (Pedro y el discípulo amado corriendo hacia el sepulcro). Lindars observa una secuencia semejante en los relatos sinópticos de las apariciones de Jesús a los discípulos: *a)* Jesús se aparece a todo el

grupo; *b)* ellos no creen y Jesús les reprende; *c)* les encomienda su misión apostólica y describe algunos de los efectos que ésta tendrá. También esta vez Juan ha trasladado el elemento *b)* al final de la secuencia (20,24-29), individualizándolo en la incredulidad de Tomás. El lugar que antes ocupaba se ha llenado con el don del Espíritu en 20,22. Lindars concluye que una parte del material joánico procede de las tradiciones subyacentes a los sinópticos; el resto no procede de una fuente prejoánica, sino que ha sido compuesto por el mismo Juan, ya que su vocabulario es enteramente joánico.

Otros investigadores opinan que hay una narración básica a la que se han hecho algunas adiciones. Bultmann (cf. Smith, 50) supone la existencia de un breve relato original en 20,1-18, al que corresponderían todo o en parte los vv. 1; 6; 7; 11, 12 y 13. Magdalena va al sepulcro, encuentra corrida la losa (y quizá ve los lienzos mortuorios). Mientras llora junto al sepulcro, se asoma y ve a dos ángeles, con los que conversa, preguntándoles quién ha robado el cuerpo del Señor. Bultmann, por tanto, reduce prácticamente el relato original a los materiales de nuestro tipo 1). Esta postura presenta la dificultad de que algunos otros materiales que se suponen añadidos por el evangelista difícilmente podrían ser fruto de una libre composición. Por ejemplo, el relato de la visita de Pedro y el discípulo amado al sepulcro es fruto de una labor de composición (véanse las inconsecuencias que señalábamos en los vv. 3-10), por lo que opinamos que en parte llegó hasta el evangelista procedente de una tradición preevangélica.

Hartmann, *art. cit.*, supone que tras 20,1-18 hay un relato original considerablemente más extenso (continuado en los vv. 19-29), que comprendería, en todo o en parte, los vv. 1-3; 5; 7-11; 14-18. Magdalena va al sepulcro, encuentra corrida la losa y da la noticia a Pedro, que la acompaña hasta el sepulcro y ve los lienzos mortuorios. Pedro regresa al lugar en que estaba antes, sin creer explícitamente, pues ni él ni Magdalena han entendido la Escritura. Magdalena se queda junto al sepulcro y ve a Jesús, que le habla. Ella le reconoce, cae a sus pies y recibe la misión de comunicarlo a los discípulos. Magdalena lleva a los discípulos la noticia de que ha visto al Señor. La reconstrucción de Hartmann, que suprime cuidadosamente casi todas las dificultades que señalábamos, consiste realmente en una combinación de los materiales que hemos clasificado como de los tipos 1) y 2). La labor redaccional, por consiguiente, habría consistido ante todo en añadir los materiales del tipo 3). La única excepción estaría en que, para Hart-

mann, la visión angélica de los vv. 11b-13 no formaría parte del relato original.

Otra teoría supone que el redactor/evangelista joánico combinó dos narraciones distintas que llegaron a sus manos, una narración «de tipo sinóptico» y otra no sinóptica. Por ejemplo, es posible que se hayan combinado dos relatos sobre visitas al sepulcro vacío; en una intervendrían las mujeres (Magdalena) y en la otra los discípulos (Pedro, discípulo amado). Benoit, *Marie-Madeleine,* propone una importante variante de esta teoría: habría dos relatos, uno de tipo sinóptico y otro no sinóptico, que se habrían combinado utilizando como elemento de unión algunos versículos tomados directamente de la tradición sinóptica. Benoit considera 20,1-10 como un relato joánico sin paralelos en la tradición sinóptica (se supone que el paralelo de Lc 24,12 se tomó de una forma anterior de la tradición sinóptica). En 20,11a.14b-18 (la cristofanía a Magdalena) hay un segundo relato con algunos paralelos en la tradición sinóptica (Mt 29,9-10). Estos dos relatos se han combinado mediante los vv. 11b-14a, tomados de los relatos sinópticos sobre la visión angélica junto al sepulcro. Recuérdese (cf. p. 1.374, *supra*) que Benoit sostiene una teoría semejante acerca de la construcción de 19,31-42, y que si bien encontrábamos en ella algunos puntos ciertos, le opusimos la objeción de que pasa por alto algunas dificultades. Ahora hemos de formular el mismo juicio. Por ejemplo, los vv. 11b-14a tienen semejanzas directas con la tradición sinóptica únicamente en cuanto al hecho de que se hallan presentes los ángeles. Es precisamente en el v. 1 donde aparecen los paralelos de vocabulario con los sinópticos.

Resulta difícil valorar estas teorías. El relato básico único propuesto por Hartmann (el de Bultmann resulta demasiado simplificado) resulta atrayente, pero este relato único bien podría a su vez ser fruto de una combinación de diversos materiales, de forma que cabría la posibilidad de distinguir en su trasfondo una diversidad de relatos. Nos inclinamos a ver en 20,1-18 las huellas de tres narraciones: dos narraciones de visitas al sepulcro vacío y una narración de la cristofanía a Magdalena. Lo que ya no podemos asegurar es si estas narraciones fueron combinadas por el evangelista (Benoit) o si éste las recibió total o parcialmente combinadas (Hartmann). Sin embargo, el evangelista hizo su propia aportación en cualquier caso, pues adaptó estos relatos de forma que sirvieran de vehículo a su teología de la fe y del significado de la resurrección.

Análisis de las tres narraciones básicas combinadas en Juan

A) Un relato de cómo varias mujeres que habían seguido a Jesús fueron al sepulcro el domingo por la mañana, lo encontraron abierto y regresaron junto a los discípulos para comunicarles la perturbadora noticia. El dato del sepulcro vacío nada decía de por sí en cuanto a la resurrección; las apariciones siguientes de Jesús aclararían su significado. Quizá sea ésta la razón de que el hallazgo del sepulcro vacío no formara parte de la predicación más primitiva de la resurrección, sino que constituyera únicamente su trasfondo implícito (cf. pp. 1.394-1.401, *supra*), en el sentido de que la ausencia del cuerpo ayudó a los cristianos a entender algo en relación con el Jesús que se había aparecido. Cuando el sepulcro vacío pasó a formar parte explícitamente del relato de la resurrección como un elemento narrativo independiente, el significado que le conferían las siguientes apariciones de Jesús se anticipó y se convirtió en parte del relato mismo. Este resultado se logró mediante la introducción de un ángel en funciones de intérprete que proclamaba que Jesús había resucitado y ya no estaba allí. Se produjo un nuevo desarrollo cuando la narración de la visita de las mujeres a la tumba vacía se unió o al menos se puso como preparación al (los) relato(s) de la(s) aparición(es) de Jesús; el portavoz angélico promete ahora que verán a Jesús (por ejemplo, Mc 16,7, probable adición a la forma primitiva del relato de Marcos).

El relato de la visita de las mujeres al sepulcro se ha conservado en los vv. 1-2 y 11-13 de Juan. Hay dos posibles explicaciones de esta separación en dos bloques de versículos. *Primera,* podemos suponer que Juan nos ofrece dos formas distintas del mismo relato; los vv. 1-2 serían una forma más antigua, mientras que los vv. 11-13 representarían una forma posterior truncada, en la que se ha suprimido el dato de la llegada al sepulcro a causa de la secuencia en que se ha colocado el relato. (Carece de base suponer, como hace Loisy, 502, que los vv. 11-13 representan una forma del relato en que el sepulcro fue encontrado sin abrir.) Si se acepta esta sugerencia, los vv. 1-2 habrían conservado la forma más antigua del relato del sepulcro vacío de todos los evangelios. Su único rasgo no primitivo estaría en el hecho de que el grupo de las mujeres queda reducido aquí a Magdalena; esta reducción redaccional sería un ejemplo de la tendencia joánica a individualizar con vistas a un mayor efecto dramático, a la vez que prepararía la cristofanía de

los vv. 14-18. El redactor ha cambiado en los vv. 11-13 la finalidad con que fue introducido el portavoz evangélico en el relato de la tumba vacía (en este caso dos ángeles, duplicado que en sí podría responder a un desarrollo secundario). Los ángeles no interpretan el significado del sepulcro vacío -lo hará la cristofanía que sigue- y la conversación entre ellos y María se limita a repetir el contenido del v. 2. Puede que Grass, 55, esté en lo cierto al advertir un rasgo apologético en la insistencia con que se recalca que María estaba convencida de que el cuerpo había sido robado; en efecto, cuando los adversarios de la resurrección hicieron esa misma sugerencia, los cristianos pudieron replicar que ellos habían tenido también la misma idea, pero que luego resultó que no estaban en lo cierto. Al hacer que la cristofanía sirva para interpretar el sepulcro vacío, Juan inicia un proceso que culmina en la *Epistula Apostolorum,* 10, del siglo II, en que la angelofanía junto al sepulcro es reemplazada totalmente por una cristofanía.

Segunda, cabe también la posibilidad de que Juan contenga únicamente una forma del relato de la visita que hicieron las mujeres al sepulcro, ya que los vv. 1 y 11-13 irían originalmente juntos. En este caso, el v. 2 sería un elemento de unión creado para facilitar la inserción del relato en que aparece Pedro visitando el sepulcro (vv. 3-10). Hartmann, 197, se opone a esta teoría sobre la base de que el v. 11 no hace una buena secuencia a continuación del v. 1 y sugiere que la mera vista del sepulcro vacío no sería causa suficiente para el llanto de María. Pero esta objeción apenas tiene fuerza si advertimos que, en la secuencia actual de los vv. 1 y 2, la simple vista del sepulcro vacío hace que Magdalena saque la conclusión de que el cuerpo ha sido robado, con lo que estamos ante el mismo tipo de lógica imprevisible tanto si es el v. 2 como el v. 11 el que sigue al v. 1. Mayores dificultades plantea la explicación de la supuesta separación de los vv. 1 y 11-13 a fin de insertar los vv. 3-10. ¿Habría resultado menos lógico el esquema del capítulo si el bloque de los vv. 3-10 hubiera ido a continuación de los vv. 1,11-13? En cualquier caso se podría conjeturar que el redactor deseaba que la visita de Magdalena a la tumba vacía no quedara muy lejos del relato de la aparición de Jesús a la misma Magdalena, narrada en los vv. 14-18. La objeción más seria a toda esta tesis se centra en el v. 2. Si éste representa una composición libre del redactor con funciones de transición, ¿a qué viene el extraño plural del v. 2 (cf. nota)? Este plural se explica mejor como una huella de un relato original en que se mencionaban varias mujeres.

Para concluir, si bien la primera propuesta de que se han combinado dos formas de un mismo relato parece más complicada, resulta menos cuestionable que la segunda propuesta, basada en el supuesto de que se ha desmembrado una sola forma del relato.

B) Un relato en que se cuenta que varios discípulos (Pedro, en particular) visitaron la tumba después de escuchar las noticias que les comunicaron las mujeres y que, habiéndola encontrado vacía, volvieron confusos. Como ya hemos indicado, en Lc 24,12.24 hay huellas de este relato. La «no interpolación occidental» (cf. p. 1.388, *supra*) de 24,12 es evidentemente una adición al relato, pero creemos que se debe al redactor, no a un copista posterior (Jeremias, EWJ 149-51, la defiende como «el texto original de Lucas»). Si bien algunos autores *han supuesto que Jn 20,3-10 amplía la información* de Lc 24,12, Benoit, *Marie-Madeleine,* 143, defiende con argumentos convincentes que la dependencia se sitúa en sentido contrario. Gran parte del lenguaje de Lc 24,12 no es lucano en cuanto al estilo; cabe la posibilidad de que el redactor lo tomara de una forma anterior de la tradición joánica (en que se mencionaba a Pedro, pero no al discípulo amado). De ser esto cierto, Lc 24,12 no constituiría un testimonio independiente del relato en que se menciona la visita de los discípulos al sepulcro. Más importante es el otro versículo, Lc 24,24, pues si bien aparece en el contexto del relato de Emaús, en realidad es parte de un resumen de los acontecimientos siguientes a la resurrección que llegaría a Lucas parcialmente formado. Lo que allí se dice, «algunos de los nuestros fueron también al sepulcro y lo encontraron tal como habían dicho las mujeres, pero no vieron a Jesús», es independiente del material contenido en el v. 12, «Pedro, sin embargo, se levantó y fue corriendo al sepulcro. Asomándose vio sólo las vendas por el suelo y se volvió a su casa extrañándose de lo ocurrido». Con seguridad, el v. 24 hubo de formar parte de Lc 24 antes de que se añadiera el v. 12, pues el redactor original del cap. 24 no sabía que en «algunos de los nuestros» estaba incluido Simón Pedro; en efecto, dice que los discípulos que fueron al sepulcro no vieron a Jesús, pero en el v. 34 afirma que el Señor se apareció a Simón. Puesto que en el v. 24 nada sugiere que fuera tomado de Juan, este versículo constituye un testimonio independiente de una visita de los discípulos al sepulcro vacío. Nótese que todas las veces que aparece este relato, sigue siempre a una referencia a la visita de las mujeres al sepulcro. En consecuencia, si hablamos de dos visitas al sepulcro vacío, no pensamos que se trate de relatos rivales o sustituti-

vos; en la tradición cristiana, hasta donde nos es posible rastrearla, la primacía del descubrimiento del sepulcro vacío se atribuye a las mujeres que habían seguido a Jesús. En cuanto a la historicidad de una visita de los discípulos al sepulcro, aunque tengamos unos testimonios independientes en Jn 20,3-10 y en Lc 24,24, ambos son relativamente tardíos. Sin embargo, aceptando el hecho de que las mujeres encontraron el sepulcro vacío, es lógico pensar que la consiguiente noticia produjera en los discípulos el deseo de comprobar por sí mismos lo ocurrido.

La forma joánica del relato ha sufrido un notable desarrollo. ¿Figuraría únicamente Pedro en la forma primitiva del relato? Así se deduciría obviamente de la tesis propuesta por Benoit, en el sentido de que Lc 24,12, que sólo menciona a Pedro, se tomó de una forma más antigua de la *tradición joánica. Pero el redactor que introdujo* Lc *24,12 pudo* simplificar el relato, de forma que en su estado primitivo éste incluiría la noticia de que Pedro iba acompañado de otro discípulo. La presencia de varios discípulos concordaría con Lc 24,24, donde se habla de «algunos de los nuestros». Por otra parte, la observación en forma de paréntesis de Jn 20,9 parece suponer que fueron varios los discípulos que contemplaron el sepulcro vacío, pero no entendieron lo que significaba (como veremos, el plural del v. 9 difícilmente incluiría al discípulo amado). En cualquier caso, el hipotético acompañante de Pedro en la forma original del relato joánico carecía de importancia (por lo que pudo ser ignorado en Lc 24,12). Pero Juan modificó el relato identificándolo como el discípulo amado y atribuyéndole un cometido aún más importante: corre junto con Pedro hasta el sepulcro; llega primero y se asoma al interior; al final, la vista de los lienzos mortuorios le lleva a creer. (No tratamos de descartar la posibilidad de que el autor joánico estuviera en lo cierto al identificar al acompañante anónimo de Pedro; una adición tardía no tiene por qué ser legendaria.) La introducción del discípulo amado ha sido la causa de las inconsecuencias que enumerábamos en la p. 1.423, *supra*. Como indicábamos en la nota correspondiente, en el v. 2 encontramos las huellas de la inserción: «el otro discípulo (al que Jesús amaba)»; sugerimos que la modesta expresión, «el otro discípulo», designaba al acompañante menos conocido que Pedro en la forma más antigua del relato. (En 19,35 tenemos un caso hasta cierto punto paralelo de la introducción del discípulo amado en una narración en la que no aparecía originalmente.) La función del discípulo amado en el relato de la visita de los discípulos al sepulcro viene a ser la misma que desempeña el ángel intérprete en el relato de la visita

de las mujeres, concretamente la de indicar lo que significa el sepulcro vacío, pues se fija en los lienzos mortuorios y cree en la resurrección de Jesús. En la forma original del relato, Pedro y su acompañante no llegan a creer porque no entienden aún la Escritura en que se predice que había de resucitar de entre los muertos. (Independientemente de que la explicación en forma de paréntesis del v. 9 formara parte o no del relato original, lo cierto es que interpreta correctamente el alcance del relato y verosímilmente fue añadida antes de que se introdujera la figura del discípulo amado.)

En consecuencia, si estamos en lo cierto al suponer la existencia de dos relatos cristianos sobre visitas al sepulcro, uno de las mujeres y otro de los dos discípulos, parece que en sus formas más antiguas ninguno de ellos afirmaba que la vista del sepulcro vacío provocara la fe en la resurrección de Jesús. Digamos de paso que eso mismo hace inverosímil que se inventara con fines apologéticos. El elemento fuertemente apologético aparece en las inserciones posteriores (el ángel intérprete y el discípulo amado respectivamente).

C) Un relato de una aparición de Jesús a María Magdalena. Las huellas de este relato pueden señalarse únicamente en testimonios evangélicos relativamente tardíos: Jn 20,14-18; Mt 28,9-10 y el Apéndice de Marcos (16,9-11). Estos datos hacen dudar de que el relato represente una tradición antigua. Sin embargo, antes de analizar los tres relatos, convendrá recordar que un escéptico del siglo pasado como Renan otorgó prioridad e importancia a este relato. Renan afirmó que la visión alucinatoria que tuvo Magdalena mientras lloraba a su amado junto al sepulcro fue la verdadera chispa que encendió la fe cristiana en la resurrección. Su amor hizo lo que ninguna argumentación lógica hubiera podido alcanzar: resucitó a Jesús. ¡La pasión de una mujer trastornada (Lc 8,2) dio al mundo un Señor resucitado! Una explicación verdaderamente digna del romanticismo francés del siglo XIX.

Primero, el relato de Mt 28,9-10. Cuando las mujeres salen corriendo del sepulcro para anunciar a los discípulos lo que han visto y oído, Jesús les sale al encuentro y les dice: «Alegraos.» Ellas se adelantan, se abrazan a sus pies y le adoran. Luego les dice Jesús: «No temáis. Id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea, y allí me verán.» (La referencia a los «hermanos» es el único paralelo en cuanto al vocabulario entre Mateo y Juan.) El contexto en que Mateo sitúa el relato plantea un problema. No era de esperar una aparición de Jesús inmediatamente después de que el ángel haya indicado a las mujeres en el v.

7 que digan a los discípulos que vayan a Galilea, donde verán a Jesús. Por otra parte, las palabras de Jesús resucitado a las mujeres son una simple repetición de lo que ya les había dicho el ángel. Si a estas dificultades añadimos el hecho de que el v. 8 de Mateo podría unirse fácilmente con el v. 11, resulta razonable suponer que la cristofanía de los vv. 9-10 es *una inserción tardía en el relato.* Si bien algunos comentaristas de Mateo como W. C. Allen y A. Plummer opinan que en el final perdido de Marcos pudo haber una aparición a las mujeres, la mayor parte de los exegetas piensa que en este punto Mateo no se apoya en Marcos. Lo abrupto de la secuencia actual sugiere que el núcleo de la inserción de Mateo tiene su origen en una tradición independiente, más bien que en la imaginación del evangelista (en contra de Neirynck, 182-84, que ve en este relato de Mateo una invención para preparar la aparición a los discípulos en Galilea).

Segundo, el Apéndice de Marcos (16,9-11). El relato es muy breve: «Jesús resucitó *de madrugada* el primer día *de la semana* y se apareció primero a *María Magdalena,* de la que había echado siete demonios. Ella fue a decírselo a sus compañeros, que estaban de duelo y llorando, pero ellos, al oírle decir que estaba vivo y que lo había visto, se negaron a creer.» Si bien el autor del Apéndice se sirve a veces de los evangelios canónicos, en este caso no parece depender ni de Mateo ni de Juan. Lo único que tiene en común con Jn 20 son las pocas palabras que hemos subrayado; aún tiene menos elementos comunes con el relato de Mateo sobre la aparición a las mujeres. (El Apéndice de Marcos recordaría en todo caso en estos versículos los pasajes de Lc 8,2 y 24,11.) Dodd, *Appearances,* 33, acierta casi con seguridad al afirmar que el Apéndice de Marcos depende en este punto de una tradición que no ha sido conservada en los evangelios canónicos.

Finalmente, el relato de Jn 20,14-18. Si nuestras anteriores observaciones son correctas, este relato, más extenso y significativo, constituye una tercera forma del relato de una cristofanía a María Magdalena. En consecuencia, a pesar de lo tardío de este testimonio, nos inclinamos a crer que la tradición de la aparición a María Magdalena es antigua. La ausencia de su nombre en la lista de las apariciones citadas por los primeros predicadores no resulta verdaderamente sorprendente (cf. p. 1.391, *supra*). Un argumento a favor de la antigüedad es la primacía que todos los evangelios otorgan a su nombre entre las mujeres que seguían a Jesús, siempre que se hace referencia a ellas; esto se podría deber a que fue la primera que vio a Jesús recucitado. Pensa-

mos, por consiguiente, que Juan y el Apéndice de Marcos están más en lo cierto que Mateo al presentarla como único testigo de la cristofanía. Si Juan simplificó el relato de las mujeres que van al sepulcro mencionando únicamente a Magdalena, Mateo complicó la cristofanía al relacionarla demasiado estrechamente con la visita al sepulcro y al hacer de este modo a la «otra María» junto con Magdalena (Mt 28,1) testigo de la aparición. A nuestro juicio, la tesis de Neirynck, *art. cit.*, de que Juan tomó el relato de Mateo (que a su vez lo inventó) no hace justicia a las diferencias de vocabulario y de detalle existentes entre los dos relatos ni a la aparente independencia de la alusión a esta aparición en el Apéndice de Marcos.

Tal como aparece ahora el relato en Jn 20,14-18, ha sufrido un cierto desarrollo. La necesidad de relacionar la cristofanía con cuanto la precede explica el v. 14a: «Apenas lo había dicho cuando se volvió atrás.» El gesto de volverse hacia Jesús está tomado del v. 16, donde encaja perfectamente (cf. nota al v. 16). Si nos atenemos al esquema que Dodd ha detectado en los relatos concisos de las apariciones (cf. pp. 1.392-96, *supra*), podremos aislar en el relato de Juan los siguientes elementos originales: Magdalena estaba desolada por pensar que el cadáver había sido robado; Jesús se le apareció y ella le reconoció al hablarle él; Jesús le ordenó que fuera a comunicar un mensaje a sus hermanos, y así lo hizo ella. Este esquema puede confirmarse en gran parte sobre la base de las otras formas del relato en Mateo y en el Apéndice de Marcos. El gesto de abrazarse a los pies de Jesús, insinuado en el «suéltame», quizá formara parte también del relato original. Quizá se mencionara también el momento y el lugar de la aparición: la madrugada del domingo de Pascua y las inmediaciones del sepulcro. En cuaquier caso, la localización joánica de la aparición junto al sepulcro o la de Mateo en el camino que seguían las mujeres después de dejar el sepulcro, nos parece una variante sin importancia (compárese con las variantes del relato de milagro en que se menciona Cafarnaún, a que nos referíamos en el vol. I, 441). En la forma más breve del relato que ofrece Mateo, las palabras de Jesús a Magdalena han sido sustituidas por la repetición de las que pronuncia el ángel, pero el Jesús joánico tiene un importante comentario que hacer sobre el significado de la resurrección y lo que ésta implica para los discípulos (cf. páginas 1.444-52, *infra*). Es posible que el relato original no contuviera unas palabras especialmente significativas de Jesús, lo que obligó a cada evangelista a rellenar este vacío del modo que le pareció más conve-

niente. Es difícil juzgar el origen de la noticia de que María Magdalena confundió a Jesús con el hortelano (cf. nota). Nos inclinamos a considerarla como una dramatización joánica, pero no nos apresuraríamos a descartar sumariamente la afirmación de Dodd, *Appearances,* 20, de que tenemos aquí «algo realmente de primera mano» dentro del relato joánico de la aparición y que este detalle podría proceder de una fuente original a través de un cauce fuertemente individualizado. Es interesante notar que *Dodd, Tradición,* 151ss, juzga que la forma joánica del relato está mejor conservada que la forma más breve de Mateo.

En resumen, por tanto, frente a la tesis de Bultmann, de que la desmañada angelofanía de los vv. 11-13 procede de la fuente de Juan, pero que el evangelista creó libremente los vv. 14-18, ha de preferirse el juicio cualificado que afirma la antigüedad de Jn 20,14-18 en cuanto a su sustancia. Estimamos que los vv. 11-13 son una forma tardía del relato de la visita que hicieron las mujeres al sepulcro vacío, y que su misma imperfección es resultado precisamente de la profunda reelaboración que ha sufrido para que sirva de enlace entre los dos relatos, en otro tiempo independientes, que subyacen a los vv. 3-10 y 14-18.

COMENTARIO ESPECIAL

Una vez tratados la estructura y el desarrollo de los principales pasajes de Jn 20,1-18, nos limitaremos ahora a analizar el significado especial que atribuye Juan a algunos detalles de sus narraciones.

Situación del discípulo amado con respecto a Pedro (20,3-10)

Ya hemos sugerido que el relato de la visita de los discípulos al sepulcro vacío finalizaría con su confusión ante la ausencia del cuerpo de Jesús y que Juan ha introducido al discípulo amado de manera que su fe sirva para interpretar el significado del sepulcro vacío. Pero de aquí se desprende un contraste entre el discípulo amado y Pedro, pues éste ve las mismas cosas, pero no llega a creer. No se debe esto a la dureza de corazón de Pedro, sino que la fe del discípulo amado se hace posible porque éste ha adquirido una mayor sensibilidad gracias al amor de Jesús. (Para precisar más, digamos que el evangelio insiste en

el amor que Jesús tenía a este discípulo, pero hemos de suponer que ese amor era recíproco, pues de otro modo el discípulo no hubiera adquirido tanta importancia en el pensamiento joánico, en que se exige que el amor sea mutuo.)

Son numerosos los comentaristas que no advierten aquí contraste alguno, pues opinan que el autor joánico da a entender que también Pedro creyó entonces junto con el discípulo amado. Bultmann, 530, por ejemplo, argumenta que de otro modo el evangelista hubiera indicado explícitamente que Pedro no creyó (lo mismo opina William, *art. cit.*). Sin embargo, esa aclaración hubiera sido necesaria únicamente en el caso de que el evangelista deseara que el contraste resultase denigrante para Pedro, pero el propósito del autor no es rebajar a Pedro, sino realzar la actitud del discípulo amado. Tal como antes hemos reconstruido el relato, Pedro (y su acompañante) no llegaron a creer. Si el autor hubiera deseado cambiar el relato de manera que fuese Pedro el que creyera, no habría tenido necesidad alguna de introducir al discípulo amado. «Vio y creyó» se refiere únicamente a este discípulo. En 21,4.7 tenemos un paralelo muy próximo: cuando Jesús se aparece a orillas del lago de Tiberíades, el primero en reconocerlo es el discípulo amado, que informa a Pedro: «Es el Señor.» La lección que ha de sacar el lector es que el amor a Jesús confiere la capacidad necesaria para advertir su presencia. El discípulo amado, seguidor ideal de Jesús aquí y en otros pasajes, da ejemplo a todos los que le seguirán después.

A modo de inciso hemos de comentar el tipo de fe que ilustra el discípulo amado junto al sepulcro. Se ha puesto de moda (por ejemplo, Bernard II, 661) ver en su fe una dramática anticipación de lo que Jesús dirá a Tomás en 20,29b: «Dichosos los que tienen fe sin haber visto»: el discípulo amado cree en Jesús resucitado sin haberlo visto. W. J. Moulton, ET 12 (1900-01) 382, llega incluso a sugerir que Jesús miró al discípulo amado cuando pronunció estas palabras. Algunos llegan incluso a aducir este elogio del discípulo amado para probar su tesis de que el verdadero propósito del autor joánico era restar importancia a las apariciones de Jesús y minusvalorar una fe que se apoyaba en ellas. Nosotros dudamos de la validez de toda esta línea exegética. Al estudiar 20,29 (cf. páginas 1.492-95, *infra*) trataremos de demostrar que el elogio de los que han creído sin haber visto a Jesús no implica en modo alguno una bienaventuranza menor para quienes le han visto y han creído. Y lo que es más importante,

negamos que el macarismo del v. 29b se refiera en ningún sentido al discípulo amado. Es verdad que éste creyó sin haber visto a Jesús resucitado, pero también lo es que creyó sobre la base de lo que estaba viendo en el sepulcro, no por las palabras que nadie le comunicara, como es el caso a que se refiere el v. 29b. El hecho de que el v. 8 afirma claramente que «vio y creyó» hace evidente que no se le incluye entre los que «tienen fe sin haber visto». (De hecho, O. Cullmann, *Salvation in History* [Nueva York 1967] 273, llama la atención sobre este episodio como prueba de que en Juan se relaciona directamente la fe con la visión, pero que la visión sola no produce la fe: «Los dos aspectos, el testimonio presencial y la interpretación de la fe, se subrayan en su *conexión* y su *distinción* necesarias».) La lección que aquí se trata de inculcar se refiere al poder del amor y nada tiene que ver con el valor relativo de las apariciones de Jesús.

Volviendo al contraste implícito con Pedro, hemos de preguntarnos si se mantiene a lo largo de toda la narración, por ejemplo, en el hecho de que llegue antes que Pedro, pero que sea éste el que entra primero. También en nuestro comentario al cap. 21 nos ocuparemos de este contraste. Por desgracia, mucho de lo que se ha escrito al respecto lleva la marca del debate entre católicos y el resto de la cristiandad acerca del primado de Pedro y sus sucesores en la sede romana. Por ejemplo, los investigadores católicos han afirmado frecuentemente que al esperar y dejar que sea Pedro el que entre primero en el sepulcro, el discípulo amado está demostrando su deferencia para con el jefe de los Doce (reconociendo tácitamente de este modo la supremacía papal.) Por otra parte, algunos antirromanos han visto en el autor joánico un alma gemela, pues opinan que exaltar al discípulo amado forma parte de una primitiva protesta contra las pretensiones petrinas, por ejemplo, al hacer que sea el discípulo amado el primero en creer, frente a la ignorancia de Pedro. (A veces, inconsecuentemente, esta postura va acompañada de la argumentación de que en cualquier caso Pedro no ocupa posición alguna especial entre los Doce, como si el autor joánico perdiera su tiempo en encabezar una polémica contra un individuo o un símbolo que carecía de importancia.) Otros autores no enfocan la rivalidad en términos de la cuestión papal (cosa que resultaría anacrónica) sino en relación con una cuestión interna de la comunidad joánica. Loisy, 500, afirma que Pedro entró primero en el sepulcro como representante de la comunidad judeo-cristiana, mientras que el discípulo amado lo hizo en segundo lugar como representante de la comunidad

pagano-cristiana, dotada de una visión más profunda (lo mismo opina, con algunas modificaciones, Bultmann, 531). Otros miran a Pedro como personificación del cristianismo carnal (que no se ve claro en qué consiste), mientras que el discípulo amado representaría al cristianismo espiritual. A nuestro parecer, todas estas interpretaciones llevan el contraste más allá de lo que pretendió el autor. Recuérdese que Pedro aparecía en la forma original del relato; de ahí que, si bien la introducción del discípulo amado creaba inevitablemente un contraste, hasta cierto punto este contraste es accidental y en modo alguno ha de considerarse como un aspecto importante de la polémica joánica. Por otra parte, para ser más precisos, se sitúa al discípulo amado en compañía de Pedro, no frente a éste. Lo cierto es que a lo largo de todo el evangelio aparecen Pedro y el discípulo amado como amigos, no como rivales (vol. I, 117s). Durante la Última Cena, Pedro hace señas al discípulo amado para que transmita a Jesús la pregunta de aquél (13,23-25). Si el discípulo amado es el personaje anónimo de 18,15-16, significa que se toma la molestia de conseguir que Pedro sea admitido dentro de la residencia del sumo sacerdote. También los veremos juntos pescando en 21,7. No hay, por consiguiente, en los escritos joánicos ninguna actitud contraria a Pedro; de hecho, 21,15-17 le rinde el gran tributo de hacerle pastor de las ovejas, un cometido que en el cap. 10 se le atribuye al mismo Jesús. Pero Pedro no es el héroe preferido del autor joánico; este papel corresponde al discípulo amado, y el autor se muestra especialmente interesado en poner de relieve el «primado de amor» que ostenta el discípulo amado, una superioridad que no excluye en modo alguno la posesión de cualquier otro tipo de primado por parte de Pedro (así, M. Goguel, HTR 25 [1932] 11). En cuanto al episodio de 20,3-10, la prisa con que los dos discípulos acuden al sepulcro expresa su preocupación al escuchar las noticias dadas por Magdalena; esa preocupación brota del amor, por lo que no es de extrañar que el discípulo amado se adelante a Pedro, pues ama más a Jesús. No podemos excluir la idea de que haya aquí una muestra de cierta deferencia hacia Pedro (que presumiblemente habría muerto ya cuando se compuso este evangelio) al permitir que entrara el primero en el sepulcro, pero más verosímil parece que el autor deseara organizar dramáticamente la escena de modo que, retrasando la entrada del discípulo amado en el sepulcro, el episodio llegara a su punto culminante cuando éste ve y cree. No vemos base alguna para interpretaciones polémicas y simbólicas; el autor quiere decirnos simplemente que

el discípulo que más cerca estuvo de Jesús por el amor fue el que antes se interesó por él y creyó en él.

Los lienzos mortuorios vistos por el discípulo amado (20,5-7)

El discípulo amado creyó al ver los lienzos mortuorios donde antes había estado el cuerpo de Jesús y el paño que había cubierto su cabeza *(soudarion),* no con las otras envolturas, sino enrollado en un lugar aparte. ¿Por qué? Se han propuesto dos tipos de soluciones. *Primero:* los investigadores en su mayor parte opinan que la presencia misma de los lienzos mortuorios en el sepulcro indujo al discípulo amado a sacar la conclusión de que el cuerpo no había sido robado. Los ladrones de la tumba no se hubieran molestado en retirar los lienzos del cadáver, con lo que les hubiera sido preciso cargar con un cuerpo rígido y desnudo, que habría podido llamar la atención. Se trata de una explicación antigua. Grass, 55, cita un fragmento copto apócrifo en que Pilato es llamado por las autoridades judías para que vea el sepulcro del que ha sido robado el cuerpo, pero cuando Pilato ve los lienzos mortuorios, observa que, de haber sido robado el cuerpo, los ladrones se habrían llevado también las envolturas. Crisóstomo, *In Jo. Hom.* LXXXV,4; PG 59,465, parafrasea de manera excelente el argumento: «Si alguien hubiera robado el cuerpo, no habría empezado por despojarlo de sus envolturas ni se habría molestado en quitarle el *soudarion,* enrollarlo y colocarlo en lugar aparte.»

Segundo: un reducido número de investigadores opina que fue la colocación o la forma que conservaban los paños y no su simple presencia lo que indujo a creer al discípulo amado. Los partidarios de esta explicación traducen de diversos modos las palabras clave de la descripción joánica (cf. notas a los vv. 5 y 7), pero todas sus traducciones sugieren que Jesús se alzó de la tumba en forma tal que los lienzos mortuorios no fueron simplemente retirados. (La idea de que el cuerpo resucitado de Jesús pasó a través de sus envolturas mortuorias como volatilizándose es tan antigua al menos como Ammonio de Alejandría, escritor del siglo V.) Balagué opina que los lienzos mortuorios *(othonia)* se quedaron planos, mientras que el *soudarion* permanecía enrollado en el lugar en que había reposado la cabeza, y que todo el conjunto aparecía cubierto por la *sindon* mencionada en los relatos

sinópticos, de forma que los lienzos conservaban aproximadamente la posición que tenían cuando se hallaban envolviendo el cuerpo. Ello hizo pensar al discípulo amado que Jesús había pasado simplemente a través de las envolturas dejándolas donde y como estaban. Auer, *op. cit.*, dedica todo un libro, ilustrado con figuras, a proponer la tesis de que las vendas *(othonia)*, impregnadas de ungüentos aromáticos (19,40), se habían mantenido rígidas y acusando el bulto del cuerpo después de que éste pasara a través de ellas, como si alguien retirase una momia de las vendas que la envuelven sin desenrollarlas y éstas conservaran la forma del cuerpo. Por otra parte, el *soudarion* (= *sindōn*), una larga pieza de tela que habría envuelto el cuerpo en su totalidad *por dentro* de las vendas, aparecería ahora cuidadosamente plegado en el rincón al lado izquierdo del sepulcro. Pueden verse otras variantes de esta tesis en los artículos de William y Lavergne; cf. también W. McClellan, CBQ 1 (1939) 253-55. Todas estas teorías se basan en lo que, a lo sumo, implica Jn 20,19, concretamente que el cuerpo de Jesús resucitado podía atravesar objetos sólidos. Si el autor joánico describió la posición de los lienzos mortuorios de tal manera que el lector cayera en la cuenta de que el cuerpo de Jesús los atravesó sin removerlos, ¿habría esperado tanto para insinuar tan sutilmente que Jesús poseía un poder tan sorprendente? Por otra parte, una traducción, como la nuestra, en que el *soudarion* no aparece junto a las demás envolturas va en contra de esta teoría; en efecto, Jesús habría tenido que atravesar todas las envolturas al mismo tiempo, y éstas habrían quedado juntas en el mismo sitio. Finalmente, estas teorías exigen que Pedro hubiera creído también, pues si las envolturas conservaban milagrosamente la imagen del cuerpo o la posición en que se hallaban cuando lo envolvían, difícilmente hubiera dejado de captar Pedro el significado de estos detalles. Sin embargo, Lc 24,12 dice que Pedro «vio sólo las vendas por el suelo y se volvió a su casa extrañándose de lo ocurrido».

A la vista de todas estas dificultades parece que lo mejor es aceptar la primera teoría y no atribuir mayor importancia a la posición o figura de los lienzos mortuorios. Si éstos figuraban en la primitiva forma preevangélica del relato, el hecho no puede ser sino incidental, como ocurre en Lc 24,12, como parte de los detalles que son de esperar en un relato que trata de exponer la materialidad de unos hechos. Sin embargo, cuando en el relato se introdujo la figura del discípulo amado, el autor joánico aprovechó la presencia de los lienzos mortuo-

rios como explicación de que esto fue lo que indujo al discípulo amado a creer. No podemos estar seguros de si el autor quiso dar también a los lienzos un significado teológico al mencionarlos, concretamente si el hecho de que aparecieran allí abandonados significaba que Jesús ya no volvería a usarlos nunca. «Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere más» (Rom 6,9). Recuérdese la sugerencia de que Lázaro salió de la tumba envuelto aún en su mortaja para simbolizar que tendría que morir de nuevo (nota a 11,44).

María Magdalena reconoce a Jesús (20,15-16)

Juan dedica gran parte del relato de la cristofanía a narrar cómo Magdalena no reconoce a Jesús inmediatamente, pero en cambio cae en la cuenta de que es él cuando se siente llamar por su nombre. Algunos han querido ver en esto una adaptación de las escenas de reconocimiento que aparecen en los relatos de dioses grecorromanos que pasan desapercibidos entre los hombres (M. Dibelius, BZAW 33 [1918] 137). Tiene razón Dodd, sin embargo, cuando afirma que en los relatos circunstanciados de las apariciones de Jesús es frecuente que el reconocimiento tarde en producirse (cf. p. 1.393, *supra*). Los dos discípulos que se dirigían a Emaús caminaron junto a Jesús y conversaron con él durante algún tiempo y no le reconocieron hasta la fracción del pan (Lc 24,31.35). En Jn 21 veremos a Jesús caminando por la orilla del lago de Tiberíades y hablando con los discípulos sobre la pesca hasta que por fin le reconozca el discípulo amado. Estas dificultades para reconocer a Jesús quizá tengan una finalidad apologética: demostrarían que los discípulos no estaban crédulamente predispuestos a reconocer a Jesús resucitado. Pero poseen también una dimensión teológica, y de ésta nos ocuparemos aquí.

Un motivo importante podría ser el deseo de insistir en que Jesús resucitado ha experimentado un cambio profundo con respecto al Jesús del ministerio. El Apéndice de Marcos (16,12) resume el relato (lucano) de la aparición de Jesús a los dos discípulos en el camino de Emaús diciendo que se apareció a ellos «en otra forma [*morphē*]». Es posible que se insinúe también este cambio en los relatos concisos, pues en éstos se subraya que, si bien los discípulos ven a Jesús, no pueden hacerse a la idea de que sea él realmente (Mt 28,17; Lc 24,37). En sus reflexiones sobre la resurrección en 1 Cor 15,42ss destaca Pablo

los dos aspectos de la continuidad y la transformación: habla claramente de la resurrección de un cuerpo que ha muerto y ha sido sepultado, pero afirma al mismo tiempo con toda claridad que este cuerpo ha experimentado un cambio, de forma que ya no es cuerpo material, sino espiritual. Del mismo modo, los relatos evangélicos se refieren a este doble aspecto: las narraciones del sepulcro vacío subrayan la continuidad, mientras que las escenas de reconocimiento destacan la transformación.

El hecho de que María reconozca a Jesús *cuando él la llama por su nombre* sería otro motivo teológico de la escena joánica de reconocimiento. La mujer ha indagado incansablemente acerca del paradero del cuerpo de Jesús; ha consultado a los discípulos, a los ángeles, al supuesto hortelano (vv. 2, 13, 15). Pero cuando ve a Jesús, no le reconoce. El confundir a Jesús con el hortelano podría ser una forma en acción del malentendido joánico (Barrett, 469) para ilustrar la idea de que ver a Jesús resucitado no lleva necesariamente de por sí al conocimiento de la fe. Es posible que en el relato lucano de los dos discípulos que encuentran a Jesús en el camino de Emaús y que no le reconocen hasta la fracción del pan tengamos la misma lección. (Por lo que se refiere a las respectivas secuencias contextuales, las dos apariciones, la de Lucas y la de Juan, tienen muchos puntos en común: ambas siguen a las visitas de las mujeres y de Pedro al sepulcro; ambas preceden y sirven de introducción a la aparición de Jesús al grupo de los discípulos.) Es posible que Lucas quiera decir a sus lectores cristianos que en la eucaristía tienen el medio para reconocer la presencia de Jesús en medio de ellos. También puede ser que Juan esté diciendo a sus lectores que en la palabra de Jesús tienen el medio para reconocer su presencia. Magdalena, al reconocer a Jesús cuando él la llama «María», hace realidad lo que se dijo en Jn 10,3: «Las ovejas escuchan su voz cuando llama a las suyas por su nombre.» Este episodio ilustra lo que afirmara el Buen Pastor: «Conozco a mis ovejas y las mías me conocen a mí» (10,14.27). María Magdalena sería un ejemplo para los cristianos de la comunidad joánica de finales del siglo I, cuyo contacto con Jesús resucitado se realiza a través del Paráclito, que les declara lo que ha recibido de Jesús (16,14).

Feuillet, *La recherche*, 103-7, plantea la posibilidad de que la búsqueda de Jesús por María Magdalena sea un eco del Cantar de los Cantares (3,1-4). En este pasaje, la mujer busca a aquél al que ama su corazón. Se levanta temprano y va preguntando a los centinelas si lo han

visto. Cuando lo encuentra, se abraza a él y se niega a dejarlo marchar. (Cf. también M. Cambe, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament:* RThom 62 [1962] 5-26.) En la interpretación de Feuillet, la mujer del Cantar es Israel que busca a Yahvé; sobre este trasfondo, podemos suponer que la Magdalena joánica representa al cristiano o a la comunidad mesiánica que busca a Jesús. Feuillet cree ver en la respuesta de Jesús a Magdalena una promesa implícita de su presencia en la etapa posrresurreccional, y la eucaristía es una forma de esa presencia. De ahí que la escena quizá tenga unas dimensiones eclesiales y sacramentales. Dudamos de la dimensión eclesial (Magdalena personifica con mayor probabilidad la búsqueda de Jesús por el individuo), y tampoco encontramos que tenga mucha base la interpretación eucarística, pues la analogía con la escena lucana de Emaús no puede llevarse muy lejos. En cuanto al posible trasfondo veterotestamentario, también se cita Is 43,1: «No temáis, porque yo te he redimido; te he llamado por tu nombre; tú eres mío.»

Hemos de hacer una última observación sobre la forma en que María responde a Jesús, concretamente llamándole «Rabbuni» o «mi (querido) Rabbi» (cf. nota). El vocabulario de esta escena recuerda sorprendentemente el del episodio de 1,38, en que Jesús pregunta a los discípulos del Bautista: «¿Qué buscáis?», y ellos le contestan llamándole «Rabbi». También en este caso responde María llamando a Jesús «Rabbi» cuando él le pregunta: «¿A quién buscas?» (20,15). El paralelo hace resaltar la modestia del título que María Magdalena da a Jesús resucitado, un título característico de los inicios de la fe más que de su culminación. Lo cierto es que se queda muy lejos de los títulos que usa Tomás: «Señor mío y Dios mío» (v. 28). Resulta tentadora la idea de que al usar un título que se ha quedado «viejo», la Magdalena joánica delata que no ha comprendido la resurrección al imaginar que puede seguir de nuevo a Jesús de la misma manera que lo había seguido durante el ministerio. (Más adelante veremos que en el gesto de abrazarse a él y tratar de asegurar su presencia podría ir implícito este concepto.) Podríamos pensar también que el empleo de un título inadecuado por Magdalena implicaría que la fe plena en Jesús resucitado sólo será posible cuando sea dado el Espíritu (v. 22). Sin embargo, este razonamiento resulta menos plausible si tenemos en cuenta que en el v. 18 Magdalena anuncia a los discípulos: «He visto al *Señor»,* lo que supone que sabía ya que era el Señor, no su maestro, el que se le había manifestado.

La inminente ascensión de Jesús (20,17)

Ya hemos dedicado una extensa nota a exponer los diversos modos en que los comentaristas han tratado de explicar la lógica de la palabra de Jesús, «suéltame, que aún no he ascendido a mi Padre». Desgraciadamente, se ha prestado excesiva atención al significado de «suéltame», cuando lo más importante en realidad es la segunda parte del versículo, en que se dice claramente que Jesús se va junto al Padre *con una finalidad salvífica.* No marcha únicamente para preparar una morada celeste a la que en su día llevará a sus discípulos (14,2-3), sino que más bien se propone volver desde la presencia del Padre a los discípulos para situarlos en una nueva relación con Dios mediante el don del Espíritu.

Gran parte de la dificultad se basa en la comparación que numerosos comentaristas hacen entre la advertencia de Jesús a Magdalena (traducida frecuentemente por «No me toques») y la posterior invitación a Tomás para que le toque. Estamos convencidos que estas dos actitudes de Jesús no tienen nada que ver una con otra y que el evangelista no intentó compararlas, como si se invitara a Tomás a hacer algo que se le negó a Magdalena. Han sido los comentaristas los que han creado el contraste hablando como si Tomás fuera invitado a «tocar» a Jesús; el verbo utilizado en el episodio de Magdalena no aparece en el de Tomás. Jesús dice a Magdalena que no se aferre a él; a Tomás le invita a comprobar la realidad de sus heridas. ¿Qué hay de común entre ambas acciones? De ahí que rechacemos el comentario de Hoskyns, 543, que muchos citan favorablemente: «La nueva relación con Jesús ha de ser tan íntima que, si bien María ha de dejar de tocarle por el momento, pues él tiene que ascender y ella ha de transmitir su mensaje, a pesar de todo, después de la ascensión, tanto ella como los discípulos habrán de estar unidos con él de manera tan concreta que verdaderamente podrá ser descrita como "tocarle"; la más rotunda ilustración será el hecho de comer el cuerpo del Señor y beber su sangre.» No sólo falta aquí cualquier indicio de una alusión eucarística, sino que, y ello es aún más importante, tampoco hay razón para hablar de esta nueva relación como un «tocar». También rechazamos la tesis de Bultmann, 533, de que «suéltame» es un modo indirecto de decirnos que las apariciones del Jesús resucitado no son tangibles, de forma que Juan iría aquí en contra de la impresión creada por Lc 24,38-43 y Mt 28,9 (¡y Jn 20,27!), pasajes en que se advierte que era posible tocar y sentir el

cuerpo de Jesús resucitado. (Opinamos que Juan no era más «refinado» que los demás evangelistas, que aceptaban la condición tangible de Jesús resucitado; si tenían o no razón en su postura es ya otro asunto.) Grass, 61-65, tiene razón al decir que en este caso Bultmann está proyectando su propia desmitologización en la mente del evangelista. Si estamos en lo cierto al proponer que Jesús decía a Magdalena que no debía intentar sujetarle, sus palabras nada tienen que ver con una tangibilidad actual o futura.

¿Por qué trata Magdalena de asirse a Jesús, y por qué le dice él que no debe hacerlo a causa de que *todavía no* ha ascendido? (Nótese que Jesús dice: «Que aún no he ascendido a mi Padre», no «me dispongo a ascender al Padre», como dan a entender muchas explicaciones.) La actitud de Magdalena podría interpretarse a la luz de la promesa hecha por Jesús durante la Última Cena: «Volveré. De aquí a poco el mundo no me verá más; vosotros sí me veréis» (14,18-19). Cuando Magdalena ve a Jesús, piensa que ya ha regresado tal como había prometido y que ahora se quedará con ella y con los demás que le habían seguido, reanudando la anterior relación. Jesús había dicho: «Volveré a veros y vuestros corazones se alegrarán con una alegría que nadie podrá quitaros» (16,22). Magdalena trata de aferrarse a la fuente de su alegría, confundiendo una aparición de Jesús resucitado con su presencia permanente junto a ella y los discípulos. Al decirle que le suelte, Jesús da a entender que esa presencia permanente no se realizará por vía de apariciones, sino mediante el don del Espíritu, que sólo podrá venir una vez que él haya ascendido al Padre. (Más adelante veremos que este don va implícito tanto en el concepto de la ascensión como en la referencia a «mis hermanos» del v. 17b). Bultmann, 533, ha observado agudamente que el «aún no» que matiza la frase de Jesús «aún no he ascendido» puede aplicarse realmente al deseo de Magdalena, en el sentido de que ésta aún no puede tener la presencia permanente de Jesús. En vez de agarrarse a Jesús (lo que no quiere decir que con ello Magdalena fuera capaz de impedir la ascensión de Jesús), se le ordena ir y preparar a los discípulos para la venida de Jesús que tendrá lugar cuando sea dado el Espíritu.

Nuestra interpretación del v. 17 presupone que Juan entiende la ascensión de Jesús de manera distinta que en los Hechos, en que se intercala un lapso de cuarenta días a partir de la resurrección. P. Benoit, *L'Ascension:* RB 56 (1949) 161-203, ha formulado una distinción útil entre la ascensión entendida como glorificación de Jesús junto al Padre

y la ascensión como una levitación que simboliza el término de las apariciones de Jesús resucitado. En Hch 1,3 se advierte que Jesús se apareció durante cuarenta días y que luego fue visiblemente arrebatado de entre sus seguidores por una nube. Los críticos han hecho gala de una especial severidad al juzgar esta escena, pero en P.-H. Menoud, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire:* RHPR 42 (1962) 141-47, hallamos una valoración más matizada. No es que Lucas trate de darnos la fecha de la glorificación de Jesús; la misma mención de los «cuarenta días» es incidental, como preparación lucana de la fiesta de Pentecostés, que es lo importante. (Cuando Lucas no se ocupa de Pentecostés, también describe una ascensión en la tarde del día de Pascua [Lc 24,51], especialmente si se acepta todo el versículo.) Mediante una imagen tradicional, Lucas dramatiza el final de las apariciones terrenas de Jesús, pero no es el único autor del NT que consigna *una serie* de apariciones después de la resurrección, que se distribuyen a lo largo de cierto período de tiempo y que tienen un término fijo (como implica también 1 Cor 15,5-9). Juan, sin embargo, no se preocupa de la ascensión como término de las apariciones de Jesús, sino más bien del momento final de «la hora» en que Jesús pasó de este mundo al Padre (13,1). Wellhausen afirma que las apariciones de Jesús consignadas en 20,19-28 han de ocupar un lugar secundario en el plan joánico, ya que no puede haber apariciones a continuación de la ascensión mencionada en 20,17, pero esto es un ejemplo de la incapacidad para diferenciar los dos conceptos de ascensión.

En el NT aparece como un concepto básico la idea de que Jesús resucitado no vuelve a la vida normal que poseía antes de su muerte, sino que ahora posee una vida eterna y está en la presencia del Padre. Tiempo y lugar, categorías propias de la existencia terrena, ya no tienen validez para Jesús en su estado escatológico, por lo que no podemos imaginar que viviera en algún sitio de la tierra durante cuarenta días, mientras se aparecía y esperaba el momento de partir hacia el cielo. Desde el instante en que Dios resucitó a Jesús, él vive en el cielo junto a Dios. Sus apariciones se producen desde el cielo. La «ascensión» supone únicamente el uso de un término espacial para describir la exaltación y la glorificación. Numerosas formulaciones primitivas del NT reconocen la identidad entre resurrección y ascensión (= glorificación), como han demostrado Benoit y A. M. Ramsey, *What was the Ascension?*, en *History and Chronology in the New Testament* (Theological Collection 6; Londres 1965). En Hch 2,32-33 se dice: «Dios

resucitó a Jesús... exaltado así a la diestra de Dios...» (cf. también Hch 5,30-31). En Rom 8,34 se dice de Cristo Jesús «que resucitó de entre los muertos, y está a la diestra de Dios» (cf. también Ef 1,20). En Flp 2,8-9 se pone en contraste la humillación de Jesús hasta la muerte con su exaltación por Dios. Pedro habla de «la resurrección de Jesucristo que ha subido al cielo y está a la diestra de Dios» (1 Pe 3,21-22). Lc 24,26 presenta a Jesús explicando que «era necesario que el Mesías sufriera estas cosas y entrara en su gloria». El Jesús de Mt 28,16-20 que se aparece después de la resurrección es un Jesús al que ha sido entregado todo poder en el cielo y en la tierra. Cf. también el *Evangelio de Pedro,* 56, y la *Carta de Bernabé,* 15,9 (que citamos en nuestra nota a 20,26, «una semana más tarde»).

Este concepto neotestamentario de que la resurrección de entre los muertos implica la ascensión a la presencia de Dios y la exaltación a su derecha nos permite comprender la dramatización joánica de 20,17. El Jesús joánico ya había iniciado en la cruz el proceso de su exaltación y glorificación, pues la crucifixión supone la subida de un nuevo escalón en el proceso de la exaltación hasta el Padre (12,32-33). Quizá hubiera sido más lógico que Juan, igual que el autor de la carta a los Hebreos, presentase a Jesús pasando directamente de la cruz al Padre, ya que la resurrección no encaja fácilmente en la teología joánica de la crucifixión. Recordemos que mientras que el Jesús de los sinópticos predice tres veces la resurrección, el Jesús joánico prefiere hablar de ser exaltado (vol. I, 381s). Por otra parte, en el discurso final Jesús no describe su victoria como una resurrección de entre los muertos, sino como una vuelta al Padre (14,28; 16,5.10.28). Sin embargo, el cuarto Evangelio no hubiera podido pasar por alto la resurrección, que estaba ya firmemente enraizada en la tradición cristiana. En consecuencia, el evangelista tuvo que hacer un esfuerzo para que la resurrección figurase también en el proceso del tránsito de Jesús desde este mundo al Padre. Si Juan reinterpreta la crucifixión de forma que se convierta en una etapa de la glorificación de Jesús, dramatiza la resurrección de modo que obviamente forme parte de la ascensión. Jesús es exaltado en la cruz; es resucitado de entre los muertos y finalmente pasa al Padre: todo esto forma parte de una acción única y de una misma «hora».

El vehículo de esta dramatización reinterpretativa de la resurrección es la aparición a Magdalena, un relato que se transmitió desde los primeros tiempos, pero que no formaba parte de la predicación oficial. Como ya hemos explicado, al abrazarse a Jesús, María actúa sobre la

base de la falsa interpretación de que Jesús, que se ha levantado de la tumba, ha cumplido ya la voluntad de Dios y se dispone a reanudar su antigua relación terrena y el estrecho contacto de antes con sus seguidores. Jesús responde diciendo que la resurrección es parte de la ascensión y que su presencia permanente a través del Espíritu sólo será posible una vez que haya ascendido al Padre. Por ello, cuando en la escena siguiente se aparezca a sus discípulos, será ya el Jesús glorificado que otorga el Espíritu (20,22, donde se implica una glorificación, pues en 7,39 se afirmó que no sería dado el Espíritu hasta que Jesús hubiera sido glorificado).

Este uso de la aparición a Magdalena como vehículo para la reinterpretación teológica joánica nos crea de paso un problema. ¿Quiere Juan dar a entender literalmente que la aparición a Magdalena tuvo lugar antes de la ascensión, mientras que las otras apariciones se producirían después? Paradójicamente, esta interpretación supondría a primera vista que la ascensión no equivale a la resurrección, ya que entre ambas habría mediado un intervalo. Más aún, esto supondría que no fue el Señor resucitado el que se apareció a Magdalena, por lo que a ésta le habría sido concedida una aparición de menor categoría. Muchos autores aceptan esta premisa. Para Schwank, *Leere Grab,* 398, el Jesús que se aparece a Magdalena aún está ligado a la tierra, es la Palabra que se hizo carne. Para Kraft, TLZ 76 (1951) 570, el Jesús de esta aparición no está aún en el proceso de ser exaltado, sino que permanece aún en el abismo de su anonadamiento, ya que posee todavía un cuerpo mortal. También podríamos preguntarnos si, al poner la ascensión antes de la aparición a los discípulos, no omitirá Juan la mención de un término a las apariciones en la tierra, puesto que en el cuarto Evangelio no se describe ninguna otra ascensión o partida después de los apariciones a los discípulos y a Tomás.

A nuestro juicio, todas estas conclusiones se basan en una ignorancia de la técnica de Juan, que trata de insertar una teología de la resurrección/ascensión, carente por definición de dimensiones espaciotemporales, en una narración que necesariamente ha de atenerse a una secuencia. Si se olvida cuál es la intención de Juan, el intento de dramatizar en escenas temporales lo que sucede *sub specie aeternitatis* puede dar lugar a una confusión. Jesús resucitado tiene que explicar a Magdalena que se dispone a ascender, y aquí el acento se carga sobre la identidad de la resurrección y la ascensión, no sobre el lapso accidental de tiempo. En el pensamiento joánico no existe más que un Jesús

resucitado que se aparece glorioso en todas las ocasiones. Magdalena, que aparentemente lo ve antes de la ascensión, anuncia, sin embargo: «He visto al Señor» (20,18), mientras que los discípulos, que lo ven después de la ascensión, proclaman exactamente lo mismo (20,25). En nuestra opinión, por consiguiente, las palabras del v. 17b, «Subo a mi Padre», no implican una determinación temporal exacta ni quieren decir nada concreto acerca de la situación del Jesús resucitado anterior a estas palabras. Se trata de una sentencia teológica en que se contrastan la naturaleza transitoria de la presencia de Jesús en sus apariciones después de la resurrección y el carácter permanente de su presencia a través del Espíritu. En la aparición paralela a las mujeres consignada en Mt 28,10, Jesús instruye a Magdalena y a su acompañante que vayan a decir a los discípulos que se les aparecerá en Galilea. En vez de esta sentencia relativa al hecho de la resurrección y la siguiente aparición con determinación del lugar en que se producirá, Juan presenta a Jesús instruyendo a Magdalena sobre el significado de la resurrección. No es la primera vez que Juan incurre en inexactitudes cronológicas para destacar una significación teológica. En su lugar indicábamos que al decir que Jesús moribundo *entregó* su Espíritu (19,30), el evangelista hacía probablemente una referencia simbólica al don del Espíritu, a pesar de que su intención no era dar a entender que fue aquél precisamente el momento en que tuvo lugar ese don (este momento se describe en 20,22). Algo parecido ocurre en la sección siguiente, donde veremos que Tomás no se hallaba presente cuando los apóstoles recibieron la misión y les fue dado el Espíritu junto con el poder de perdonar los pecados. Los teólogos se han sentido confusos por ello y han especulado con la posibilidad de que Jesús concediera a Tomás estas gracias en privado. Pero es probable que el evangelista nunca pensara en tales cosas. Suprimió a Tomás de la aparición general de modo que sirviera de ejemplo de las dudas de los apóstoles, sin preocuparse de la accidental desigualdad que de este modo se creaba en cuanto a la situación apostólica. Finalmente, ante la tesis de que Juan, al poner las apariciones a continuación de la ascensión, no fijó un término a las manifestaciones terrenas de Jesús, nosotros adoptamos la misma postura general. El término «después» no tiene aquí un estricto valor cronológico. A Juan le preocupa demostrar que los apóstoles recibieron de Jesús resucitado el don del Espíritu, y no existe un término para la presencia del Espíritu. Obviamente, el evangelista no pudo prever que una generación posterior, que leería los Hechos, pudiera preguntarse en qué

momento, dentro del período de la dispensación del Espíritu, dejó de aparecerse Jesus a sus discípulos.

Dejando aparte lo que consideramos un problema falso, quisiéramos indicar cómo esta interpretación del v. 17 adquiere sentido si ponemos las palabras de Jesús en el contexto de sus sentencias anteriores y en el de la teología joánica en general. En 6,62, cuando sus discípulos parecían dudar de sus palabras, Jesús les dijo: «¡Pues si presenciarais que el Hijo del Hombre sube a donde estaba antes! Sólo el Espíritu da vida.» De este modo Jesús establece una conexión íntima entre la ascensión y el don del Espíritu. Hay también palabras de Jesús durante la Última Cena que se aclaran ahora. En 16,17, dijo: «Si no me voy, no vendrá nunca el Paráclito; en cambio, si me voy, os lo enviaré.» Esto parece significar que la venida del Paráclito/Espíritu habría de producirse inmediatamente después de su muerte, significado que se verifica en 20,17 y 22, donde se asocian la resurrección, la ascensión y el don del Espíritu. Al hablar de su ascensión en 20,17, Jesús no llama la atención primariamente sobre su propia glorificación –un proceso que ha venido desarrollándose a lo largo de toda «la hora»–, sino de lo que esa glorificación supondrá para los hombres, concretamente, el don del Espíritu que los convertirá en hijos de Dios. Dodd, *Interpretación,* 441, acierta al observar: «No es preciso subrayar la resurrección como retorno de Cristo a la gloria celeste, sino la resurrección como renovación de unas relaciones personales con los discípulos.»

Son estas relaciones lo que Jesús tiene en cuenta cuando llama a los discípulos «mis hermanos» y describe el objetivo de su ascensión con las palabras «mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios». La exégesis tradicional, aceptada por investigadores tan agudos como Loisy, Bernard, Hoskyns y Lightfoot, es que Jesús dice «vuestro Padre» y «mi Padre» en vez de «nuestro Padre» porque quiere dejar bien clara la diferencia que hay entre sus relaciones con el Padre (del que es Hijo natural) y las de sus discípulos con Dios (del que éstos son hijos adoptivos). Catharinet, *art. cit.,* ha probado lo contrario. Para entender el esquema «mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios» habría que recordar Rut 1,16. Cuando Noemí le insiste en que permanezca en Moab, Rut replica que, a pesar de no ser israelita, marchará a Israel con Noemí, pues desde aquel momento «tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios». También la sentencia del Jesús joánico implica identificación más que disparidad. Jesús asciende a su Padre, *que desde ahora será también el Padre de sus discípulos.* En el pensamiento joánico son

hijos de Dios únicamente los que creen en Jesús (1,2) y han sido engendrados por el Espíritu (3,5). La ascensión de Jesús hará posible el don del Espíritu, que engendrará a los discípulos como hijos de Dios; de ahí que, anticipadamente, les llame ahora Jesús «mis hermanos». Como hijos de Dios, los discípulos serán enviados (20,21) del mismo modo que lo fue el Hijo y tendrán poder para perdonar los pecados (20,23) igual que lo tuvo Jesús (cf. Bouttier, *La notion de frères chez saint Jean:* RHPR 44 [1964] 179-90, especialmente 187). Esta idea de que la secuencia resurrección/ascensión/don del Espíritu hace a los hombres ser hermanos de Jesús aparece en otros pasajes del NT, por ejemplo, en Rom 8,29, donde se caracteriza al Jesús resucitado como «primogénito entre muchos hermanos». Después de referirse a la muerte de Jesús, Heb 2,9-10 dice que «llevó muchos hijos a la gloria». Jesús hizo simbólicamente desde la cruz madre del discípulo amado a su propia madre, es decir, la hizo madre de todos los discípulos que habría de tener sobre la tierra, pues estaban representados en el discípulo. La ascensión hará posible que el Padre celeste sea también Padre de los discípulos. En el pensamiento gnóstico, la figura del redentor llevará a sus seguidores de la tierra al cielo; después de su ascensión al Padre, el Jesús joánico volverá para santificar a sus seguidores mientras permanezcan en la tierra, y en su Espíritu quedará asegurada la presencia permanente de Jesús en medio de ellos. En un excelente artículo Grundmann demuestra que la referencia al Padre de 20,17 y la promesa implícita de que se establecerán nuevas relaciones entre el Padre y los discípulos en virtud de la resurrección/ascensión está en armonía no sólo con otros pasajes del NT (especialmente los que reflejan el pensamiento cristiano-helenístico, por ejemplo, Ef 2,18: «Por Jesús tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu»), sino especialmente con el pensamiento de 1 Juan, donde se nos muestra cómo esa promesa se hace realidad. «Mirad qué amor nos ha otorgado el Padre, que nos llamemos hijos de Dios; y además lo somos» (1 Jn 3,1); «Nuestra comunión *(koinonia)* es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1,3).

Nótese cómo dice Jesús que su Padre será el Padre de los discípulos y que su Dios será el Dios de los discípulos. Como indica Feuillet, *La recherche*, 101-2, la segunda expresión se relaciona con la alianza. El Padre engendrará nuevos hijos y Dios hará una alianza con un pueblo nuevo, concretamente el de los que creen en Jesús. Al descubrir la nueva alianza, Jr 31,33 repite la fórmula del Pentateuco: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Lv 26,12; cf. también Ez 36,28).

La cristofanía a Magdalena termina con la ida de ésta junto a los discípulos para anunciarles: «He visto al Señor.» Numerosos intérpretes han propuesto que en este lugar Juan hace una alusión al más grande de los «salmos de pasión» (Sal 22,23[22]): «Proclamaré tu nombre a *mis hermanos;* al frente de la congregación te alabaré.» La posibilidad resulta aún más interesante si tenemos en cuenta que «Señor» *(kyrios)* es en verdad el nombre de Jesús resucitado, y que *kyrios* traduce en los LXX el tetragrama, YHWH, que es el nombre propio de Dios.

«La hora», anunciada en 13,1, en que Jesús habría de pasar de este mundo al Padre ya se ha cumplido. La plegaria de 17,5 en que Jesús pide ser glorificado junto al Padre ha recibido finalmente respuesta. Todo lo que le queda ya por hacer es volver para compartir su gloria con sus discípulos. La primera mitad de lo que dijo en 14,28, «Me voy», se ha cumplido. Ahora llega el momento de cumplir la segunda mitad de su promesa: «Me voy *para volver.*»

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la del cap. 20 en general, que se hallará al final del apartado 69.]

69. *LA RESURRECCIÓN DE JESÚS*

SEGUNDA ESCENA (20,19-29)

En el lugar en que están reunidos los discípulos

20 19 Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban
los discípulos en una casa con las puertas atrancadas por miedo a los
judíos. Jesús entró, se puso en medio y les dijo: «Paz con vosotros.» 20
Dicho esto, les enseñó las manos y el costado. Los discípulos se ale-
graron mucho de ver al Señor. 21 Jesús repitió:

«Paz con vosotros.
Como el Padre me ha enviado,
os envío yo también.»

22 Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo:

«Recibid Espíritu Santo.
23 A quienes les perdonéis los pecados
les quedarán perdonados;
a quienes se los imputéis,
les quedarán imputados.»

24 Sucedió que uno de los Doce, Tomás (a quien llamaban el
Mellizo) no estaba con ellos cuando se presentó Jesús.

25 Los otros discípulos le decían: «Hemos visto al Señor.» Pero él
les contestó: «No creeré nunca si primero no veo las señales de los cla-
vos en sus manos y meto el dedo derecho en los agujeros de los clavos
y las manos en su costado.»

26 Una semana más tarde estaban los discípulos otra vez en casa, y
Tomás con ellos. Estando atrancadas las puertas llegó Jesús, se puso en
medio y dijo: «Paz con vosotros.» 27 Luego se dirigió a Tomás: «Acerca

tu dedo y examina mis manos; acerca tu mano y métela en mi costado. Y no seas desconfiado, ten fe.» [28] Contestó Tomás: «Señor mío y Dios mío.» [29] Jesús le dijo:

«Has creído porque me has visto.
Dichosos los que no han visto y sin embargo han creído.»

29: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

20,19. *Al anochecer de aquel día, el primero de la semana.* El texto original comienza con *oun,* que representa el deseo del autor de conectar este episodio con lo anterior. Magdalena había comunicado a los discípulos que había visto al Señor; ahora son ellos los que lo verán. También la indicación temporal que sigue puede representar un recurso redaccional para establecer una conexión entre esta aparición y la ciudad de Jerusalén y el día de Pascua. (Dodd, *Tradición,* 203, señala la anotación redaccional de Mc 4,35: «El día aquel, al caer la tarde...») La aparición paralela a los Once en Lc 24,33-49 se sitúa también al caer la tarde, pues se acercaba la tarde cuando Jesús cenó con los dos discípulos de Emaús y éstos regresaron a Jerusalén antes de que Jesús se apareciese. El Apéndice de Marcos (16,14) consigna una aparición a los Once, sentados a la mesa, después de otra aparición a dos discípulos que iban de camino hacia un campo, sin indicar la hora. «*Aquel* día, el primero de la semana», indica que se trata del primer día de la semana mencionado en el v. 1. Algunos, sin embargo, prefieren ver aquí una evocación de la idea veterotestamentaria del día del Señor, designado a veces como «aquel día», por ejemplo, «mi pueblo conocerá mi nombre; aquel día sabrán que soy yo el que hablo» (Is 52,6). No sería extraño que Juan considerase este domingo como el día escatológico en que, por el don del Espíritu, Jesús hace posible su presencia permanente entre los discípulos; cf. Jn 14,20: «*Aquel día* conoceréis que yo estoy con el Padre, vosotros conmigo y yo con vosotros» (también 16,23.26). Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con el Archimandrita Casiano, 267, 276, en que la anotación de Juan sea puramente escatológica y carente de valor cronológico, de forma que el evangelista se referiría no al domingo en que apareció el sepulcro vacío, sino al de Pentecostés, ¡cincuenta días más tarde! (Casiano trata de armonizar Juan y Hechos a propósito del don del Espíritu y explica al mismo tiempo por qué los cristianos celebran Pentecostés en domingo.)

El hecho de que Juan mencione el primer día de la semana al comienzo de ambas escenas en este capítulo y que sitúe la aparición a Tomás exacta-

mente una semana más tarde (v. 26) sugiere que pudo estar influido por la costumbre cristiana de celebrar la eucaristía en «el primer día de la semana» (Hch 20,7; cf. 1 Cor 16,2). Que el domingo tenía un significado especial para la comunidad joánica es algo que se advierte en la datación de Ap 1,10: «el día del Señor», seguramente el domingo. Loisy, 510, sugiere que Juan ha trazado su imagen de Jesús presentándose en medio de los discípulos reunidos con el fin de anticipar la presencia eucarística de Jesús en las asambleas cristianas del domingo. Barrett, 477, encuentra rasgos litúrgicos en 20,19-29: «Los discípulos se reúnen el día del Señor. Se pronuncia la bendición: "Paz a vosotros." El Espíritu Santo desciende sobre los reunidos para celebrar el culto y se pronuncian las palabras de la absolución (cf. v. 23). Cristo mismo está presente (es lo que sugieren la eucaristía y la palabra de Dios que se proclama) mostrando las huellas de su pasión; es reconocido como Señor y Dios.» Lo cierto es que se ha citado este pasaje de Juan como la primera prueba de que la celebración cristiana del domingo se debe a una asociación de este día con la resurrección, una idea que poco más tarde expresaría Ignacio: «No viviendo ya más para el sábado, sino para el día del Señor, en que la vida amaneció para nosotros gracias a él y a su muerte» (*Magnesios,* 9,1). Sin embargo, H. Riesenfeld está probablemente en lo cierto al afirmar que la asociación del domingo con la resurrección es un desarrollo secundario (*Sabbat et Jour du Seigneur,* en NTEM 210-17). Originalmente, el sábado por la tarde, finalizado ya el tiempo sabático (hacia las seis de la tarde), cuando ya era domingo conforme a la cuenta judía, los cristianos, que habían observado el sábado, se reunían en sus casas para la fracción del pan (cf. Hch 2,46), como una prolongación del sábado. Parece, por consiguiente, que las más antiguas celebraciones cristianas en «el primer día de la semana» no tenían lugar en domingo, sino en la tarde de la víspera del domingo.

estaban los discípulos en una casa. Literalmente, «donde estaban los discípulos». Algunos manuscritos añaden «reunidos» (imitando a Mt 18,20?). Juan se refiere probablemente a una casa *de Jerusalén* (donde «los judíos» podían constituir una amenaza), seguramente la misma en que estaban cuando Magdalena fue a comunicarles que había visto al Señor (v. 18). Lc 24,33 da a entender claramente que la aparición tuvo lugar en Jerusalén. La imagen popular de que sucedió en la «sala del piso superior» se debe a la identificación de este lugar no especificado con la sala mencionada en Hch 1,13, donde los Once, durante cuarenta días, permanecieron reunidos después de la subida de Jesús al cielo, y la ulterior identificación de este sitio con la gran sala *(anagaion mega)* en que se celebró la Última Cena (Lc 22,12). El Apéndice de Marcos especifica que los Once estaban a la mesa; también en el relato lucano de la aparición se indica que había tenido lugar una comida.

con las puertas atrancadas. ¿Quiere darnos a entender el evangelista que se trata de una medida para impedir la posible entrada de los guardias enviados por las autoridades judías para prender a los discípulos? ¿O es que trataban los discípulos de ocultar sus movimientos y de este modo pasar desapercibidos? A pesar de la razón explícita que da Juan para que las puertas estuvieran atrancadas (el miedo a los judíos), muchos investigadores creen ver otro motivo en esta descripción, concretamente que Juan quiere darnos a conocer que el cuerpo de Jesús puede atravesar las puertas cerradas (cf. comentario). Esta interpretación cuenta con un mayor respaldo si damos sentido de adversativa a la construcción con participio («aunque las puertas estaban atrancadas, Jesús...»). Este es el sentido del v. 26, donde no se alude al «miedo a los judíos», pero opinamos que aquí no ocurre lo mismo. Algunos quieren ver un paralelo de este atributo del cuerpo de Jesús resucitado en la descripción que hace Lucas de su desaparición repentina cuando se hallaba con los discípulos de Emaús y la aparición, también repentina, ante los Once en Jerusalén (Lc 24, 31.36), si bien Lucas no menciona que los discípulos estuvieran encerrados. El relato del sepulcro vacío quizá refleje una primitiva actitud ante las propiedades del cuerpo de Jesús; en efecto, la insistencia en que la piedra de la entrada estaba quitada implicaría que el cuerpo de Jesús salió por el hueco correspondiente.

por miedo a los judíos. En los restantes evangelios se habla de miedo a propósito de los guardias y de las mujeres cuando contemplan la visión angélica junto al sepulcro (Mc 16,8; Mt 28,4.5.8; Lc 24,5) y de los discípulos y las mujeres cuando ven a Jesús (Mt 28,10; Lc 24,37). En Juan son «los judíos» los que provocan el miedo (también en 7,13), no las visiones sobrenaturales. Tanto Bultmann como Hartmann consideran esta alusión a «los judíos» como una adición del autor joánico a la tradición que había recibido. ¿Quiere darnos a entender que los discípulos temían sufrir, igual que Jesús, la persecución por parte de las autoridades judías? ¿O se trata más bien de que, a consecuencia de haberse difundido unos rumores sobre la resurrección, existía el peligro de que las autoridades judías los acusaran de complicidad en el robo del cuerpo (Mt 28,13)? El apócrifo *Evangelio de Pedro,* 26, habla de una búsqueda de los discípulos bajo la acusación de que eran malhechores y habían intentado prender fuego al templo.

Jesús entró, se puso en medio de ellos. En Lc 24,36 hallamos prácticamente la misma expresión, pero sin el «entró». El uso de esta expresión en Juan podría ser incidental, pero algunos comentaristas ven aquí un cumplimiento expreso de la promesa de volver formulada en 14,18.28 (el mismo verbo).

y les dijo: «Paz a vosotros». En la «no-interpolación occidental» (cf. p. 1.389, *supra*) de Lc 24,36 tenemos exactamente las mismas palabras. La Vulgata y la Peshitta añaden al pasaje lucano: «Soy yo, no temáis», expresión

que aparece en el episodio de Jesús caminando sobre el agua (Jn 6,20; Mc 6,50; Mt 14,27). En el hebreo rabínico, «Paz contigo» se convirtió en un saludo habitual; en plural es *šālōm ʿălêkem,* menos frecuentemente *šālōm lᵉkem.* En el hebreo bíblico sólo aparece la forma con *lᵉ* y en momentos de especial solemnidad, de forma que el Diccionario hebreo de Koehler (p. 974, col. 2) considera algunos casos de *šālōm lᵉ* como una «fórmula de revelación». Por ejemplo, en Jue 6,23, cuando Gedeón se siente atemorizado a la vista del ángel del Señor, Dios le dice: «Paz contigo; no temas, no morirás.» Gedeón responde erigiendo en aquel lugar un altar, al que da el nombre de «El Señor es paz». También Daniel es tranquilizado por un ángel (10,19) con las palabras: «Paz contigo.» Es evidente que en Jn 20,19 tenemos también un contexto solemne y no podemos suponer que «Paz con vosotros», sea un saludo ordinario. Posiblemente sobre esta base dicen muchas traducciones: «La paz *esté* con vosotros», como expresando el deseo de que se restaure o conceda la paz. Pero en este momento escatológico, las palabras de Jesús no expresan un deseo, sino que constatan un hecho. W. C. van Unnik ha estudiado minuciosamente la fórmula litúrgica similar, «el Señor esté con vosotros» o *Dominus vobiscum* (en NTEM 270-305); indica este autor (p. 283): *a)* que cuando se suple un verbo, la nota de certeza es más fuerte que cuando se emplea el subjuntivo, que indica deseo o posibilidad, y *b)* que cuando no aparece ningún verbo (como en este caso), la frase equivale siempre en la práctica a una afirmación, por lo que resulta inadecuado el uso del «sea» o «esté». La idea de que Jesús resucitado nos ha traído la paz tiene probablemente un eco en el saludo inicial de las cartas paulinas, en que el uso habitual de «paz» es algo más que una fórmula o una simple traducción del *šālōm* de las cartas judías; cf. J. A. Fitzmyer, en R. E. Brown et al., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* III (ed. Cristiandad, Madrid 1971) art. 47, § 8A.

20. *Les enseñó las manos y el costado.* El lugar del «les» varía en los manuscritos. La no-interpolación occidental de Lc 24,40 tiene una lectura casi idéntica, con «manos y pies» en lugar de «manos y costado» que dice Juan; Lc 24,39 dice: «Ved mis manos y mis pies.» En el v. 25 Juan explicará claramente que se refiere a las marcas de los clavos en las manos y de la lanza en el costado; Lucas nunca especifica, pero seguramente alude a las marcas de los clavos en pies y manos. Los detalles de Lucas y Juan se han combinado en la piedad cristiana para dar origen a la devoción a las «cinco llagas» (dos en las manos, dos en los pies y una en el costado) y a la creencia de que se utilizaron cuatro (primitivo convencionalismo artístico) o tres clavos. (Lo segundo procede de la suposición de que los pies fueron cruzados y que se utilizó un solo clavo, imagen relacionada con la suposición de que la cruz poseía un *suppedaneum* o apoyo para los pies.) Resulta difícil establecer cuál de las dos expresiones es más original, «manos y costado» de Juan o «manos y pies» de Lucas. Muchos autores han propuesto que Juan cambió «pies» por «costado» a fin de

armonizar esta imagen con su descripción de la herida de la lanza en 19,34; sin embargo, Benoit, *Passion,* 284, se pronuncia a favor de Juan contra Lucas. Por nuestra parte, nos inclinamos a aceptar la sugerencia de Hartmann, 213, en el sentido de que tanto Juan como Lucas nos ofrecen un desarrollo posterior, y que la sentencia original mencionaba únicamente las manos. Pero téngase en cuenta que un desarrollo ulterior no tiene por qué ser necesariamente ficticio.

De paso podríamos analizar la afirmación de que los datos de Lucas son sospechosos por el hecho de que hasta ahora tenemos pruebas muy escasas de que fuera costumbre clavar los pies a la cruz. En el siglo II se dice claramente que los pies de Jesús fueron clavados a la cruz (Justino, *Trifón,* XCVII,3; PG 6,705A; también Tertuliano, *Adv. judaeos,* XIII; PL 2,635A); al mismo tiempo, las formulaciones patrísticas relacionan explícitamente este detalle con el cumplimiento de Sal 22,17(16): «Han atravesado [LXX] mis manos y pies.» Por ello se piensa también que Lucas quizá adaptó este mismo salmo al recuerdo de la crucifixión. Es una solución posible, pero la descripción lucana de las marcas de los clavos en los pies cuenta desde 1968 con el apoyo que le presta el descubrimiento de un osario del siglo I en Palestina, en el que se hallaban depositados los huesos de un hombre que había sido crucificado y cuyos pies habían sido atravesados con un clavo a la altura de los huesos del tobillo. (A este hallazgo hizo referencia V. Tzaferis en una comunicación [con resumen en inglés] en el Congreso Mundial de Estudios Judíos celebrado en Jerusalén el año 1969.)

Si el relato original preevangélico de la aparición de Jesús mencionaba únicamente sus manos, el problema es menor: normalmente se ataban los brazos al travesaño de la cruz o se clavaban *las muñecas* cuando se deseaba acelerar la muerte, como en el caso de Jesús. La mención de huellas de clavos en las manos sería, por tanto, una ligera inexactitud (¿por influjo del salmo?), ya que las manos, atravesadas por clavos a la altura de las palmas, no hubieran podido soportar el peso del cuerpo. (Cf. J. W. Hewitt, *The Use of Nails in Crucifixion:* HTR [1932] 29-45.) No es imposible que la dificultad se deba a una traducción excesivamente literal, ya que los términos hebreo y griego que designan la «mano» *(yād, cheir)* incluyen a veces el brazo.

de ver al Señor. Literalmente, «habiendo visto al Señor» (BDF § 415). El autor joánico empieza a utilizar a partir de ahora el título «Señor», que corresponde al Jesús resucitado (cf. nota al v. 2).

21. *«Paz con vosotros».* La repetición (cf. final del v. 19) se debe probablemente a las adiciones redaccionales, si bien algunos comentaristas suponen que los discípulos necesitaban ser tranquilizados reiteradamente a causa del temor y la duda (que no se mencionan).

ha enviado... envío. Los verbos, respectivamente *apostellein* (en perfecto)

y *pempein* (en presente), están aquí en paralelismo, sin que se advierta matiz alguno diferencial. En el paralelo, muy estricto, de 17,18: «Como tú me enviaste al mundo, también al mundo los envié yo», *apostellein* se usa en aoristo en ambas partes. Si bien este versículo refleja probablemente el envío en misión de los apóstoles no puede utilizarse para argumentar que sólo los Once estaban presentes, ya que la idea primitiva de «apóstol» no limitaba este término a los Doce.

22. *sopló sobre ellos.* Sobre esta acción como evocadora del aliento creador de Dios en Gn 2,7, cf. comentario. El TM y los LXX en este versículo presentan a Dios *alentando su aliento (pnoē)* de vida sobre Adán, por lo que algunos autores se preguntan si Juan dependerá en este pasaje de una forma que tendría «espíritu» *(pneuma)* en vez de «aliento». Por ejemplo, Filón, *Quod deterius,* XXII; 80, parece leer *pneuma* en Gn 2,7; sin embargo, en *Legum allegoria,* I, 13; 42, Filón lee *pnoē* en este mismo versículo y comenta incluso la utilización de este término en lugar de *pneuma* (cf. también *De opificio mundi,* XLVI; 134,35, donde se lee *pnoē,* pero se interpreta en el sentido de *pneuma*). Algunos comentaristas han interpretado el pasaje joánico a la luz de la creencia popular del Próximo Oriente de que el aliento de un santo tiene poderes sobrenaturales, por ejemplo, para sanar o para inmovilizar a un individuo. Teniendo en cuenta que el acto de soplar está unido en Juan con el poder de perdonar los pecados, que es una potestad sacramental en gran parte de la cristiandad (las Iglesias orientales y el catolicismo), algunos han pensado que Juan refleja aquí un antiguo rito de ordenación (cf. Grass, 67). Otros han visto en el pasaje joánico el origen de una práctica posterior de ordenación por insuflación. El ejemplo más famoso de esta práctica era la costumbre de llenar un odre con la respiración del Patriarca copto de Alejandría, atarlo y transportarlo hasta Etiopía río arriba, donde se soltaba el aire sobre el designado como Abuna o cabeza de la Iglesia etiópica. Loofty Levonian, «The Expositor», 8.ª serie, 22 (1921) 149-54, analizando tales prácticas y creencias en relación con Jn 20,22, afirma (¡con seguridad!) acerca de esta última costumbre: «Nadie puede dudar de la sucesión apostólica cuando se realiza de este modo.» Finalmente podemos mencionar que una generación posterior de teólogos occidentales recurría al v. 22 como prueba de que, dentro de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo procedía por vía de espiración y que el Hijo tenía un cometido no sólo en la misión sino también en la procesión del Espíritu (Agustín, *De Trinitate,* IV,29; PL 42,908). La controversia aún no se ha extinguido; el moderno escritor ruso ortodoxo Casiano, 264-65, encuentra en Juan pruebas de que la procesión del Espíritu Santo se realiza sólo a partir del Padre.

Recibid Espíritu Santo. Nuestra traducción mantiene el hecho de que en el original no aparece el artículo definido, pero hemos de señalar que éste falta también en otros textos bíblicos que se refieren al Espíritu Santo en el pleno sentido neotestamentario del término (Heb 2,4). Tratando de armonizar Jn

20,22 con el relato lucano de Pentecostés, algunos se apoyan en la omisión del artículo por Juan para afirmar que en este pasaje se alude simplemente a un don impersonal del Espíritu, mientras que Lucas aludiría al don personal (Swete, 166, 396). Casiano, 156-59, rechaza con razón esta postura sobre bases filosóficas y teológicas.

23. *A quienes les perdonéis los pecados.* El verbo es *aphienai,* «soltar, liberar». Quienes presuponen aquí un trasfondo semítico sugieren generalmente que refleja el hebreo *naśa'* (el verbo griego tiene una connotación legal, mientras que el hebreo tiene mayor sentido cultural). La partícula griega inicial *an,* que no se refleja en nuestra traducción, puede traducirse de distintos modos sin que ello suponga diferencias en cuanto al significado («si», «cuando»; BDF § 107; Moule, IBNTG 152). Más importante es el hecho de que en este caso se usa un aoristo de subjuntivo, mientras que la frase paralela, «a quienes se los imputéis», lleva presente de subjuntivo. El aoristo implica una acción que produce en un momento determinado el perdón, mientras que el presente significa que el estado de retención o negativa del perdón permanece (ZGB § 249). En el texto original se habla de «los pecados de algunos», pero hay base textual suficiente para admitir el singular, «los pecados de alguno».

les quedarán perdonados. Los manuscritos difieren notablemente en cuanto a la forma del verbo. Los mejores tienen el perfecto pasivo, pero también hay alguna base para leer el futuro o el presente pasivos. En un artículo escrito expresamente para refutar la interpretación sacramental de este versículo, J. R. Mantey, JBL 58 (1939) 243-49, insiste en que el tiempo perfecto implica una acción pasada y que las lecturas con presente o futuro son intentos de hacer que este versículo encaje en una determinada teología sacramentaria. En consecuencia, el citado autor prefiere traducir: «sus pecados les *han sido* perdonados», con la implicación teológica de que en este pasaje se declararía únicamente que el perdón de los pecados ya ha tenido lugar. A Mantey ha respondido H. J. Cadbury, JBL 58 (1939) 251-54, que, si bien afirma no estar interesado en defender la interpretación sacramental del versículo, demuestra que la manera de entender el tiempo perfecto que sostiene Mantey no es aplicable a las oraciones condicionales. Un perfecto usado en la apódosis de una condicional general no se refiere necesariamente a una acción anterior a la prótasis, sino que en este caso el perfecto tiene más bien sentido de futuro (BDF § 344). Por consiguiente, las variantes textuales del v. 23 con futuro o presente tienen exactamente el mismo significado, con la salvedad de que el perfecto tiene el matiz de acentuar la continuidad de la acción: los pecados están perdonados y así quedan. La pasiva es una circunlocución para describir una acción de Dios, de forma que podríamos parafrasear la primera parte del v. 23 de este modo: Cuando perdonéis los pecados de los hombres, en ese momento Dios perdona esos pecados, y quedan perdonados. J. Jeremias, TWNTE III, 753, ve aquí la idea de que en el último día confirmará

Dios la remisión, y que a la inversa, los pecados no perdonados se mantendrán hasta el día del juicio.

a quienes se los imputéis. El verbo es *kratein,* «retener, mantener, sujetar». Algunos manuscritos tienen el «los» en singular. No está completamente claro si lo retenido es los hombres que cometieron los pecados (así la VS^{sin}) o éstos. Lo segundo es más verosímil por razón del paralelismo con la primera parte del versículo. La expresión que traducimos por «imputar» resulta extraña en griego; probablemente fue introducida como contraposición a la imagen de «soltar» o «quitar» *(aphienai).* En Mc 7,8 se ponen en contraste ambos verbos: «*Dejasteis* (no observasteis) el mandamiento de Dios, pero *mantenéis* la tradición de los hombres.» En el texto griego de Eclo 28,1 quizá tengamos un paralelo de la idea implícita en la fraseología de Juan: «El que toma venganza recibirá venganza del Señor que ciertamente guardará [*diatērein*] sus pecados.»

24. *uno de los Doce.* A falta de Judas, ahora son sólo los Once, pero se mantiene la manera más tradicional de designar al grupo. Los Doce tienen escasa importancia en el evangelio de Juan, por lo que Bultmann, 537, afirma que el evangelista debió de encontrar esta expresión en la tradición preevangélica. Sin embargo, es seguro que el evangelista conocía e imitaría esta designación tradicional, pues dice, por ejemplo, que Judas es «uno de los Doce» en 6,71, conforme a un modelo muy semejante a «uno de los discípulos» (6,8; 12,4; 13,23).

Tomás (a quien llamaban el Mellizo). La explicación de este apodo puede verse en la nota a 11,16. Resulta demasiado romántico afirmar que aquí se explica el nombre de Tomás como preparación para el papel de dubitante o de «hombre de dos ideas» que se le asigna. Tanto en 11,16 como en 14,5, Tomás muestra una postura escéptica, pero nada prueba la suposición de Bernard II, 681, de que el pesimismo de Tomás fue la razón de que no estuviera reunido con los demás discípulos en la tarde del día de Pascua. En la tradición apócrifa aparece Tomás como destinatario de revelaciones maravillosas. El *Evangelio de Tomás,* sentencia 13, nos lo presenta diciendo a Jesús: «Mi boca no es capaz de expresar a qué eres semejante.» En respuesta, Jesús alaba a Tomás por haber bebido de la fuente de Jesús y le dirige tres palabras inefables.

25. *Los otros discípulos.* «Otros» se omite en una pequeña, pero importante combinación de manuscritos.

le decían. El imperfecto quizá tenga sentido conativo (BDF § 326): trataban de explicarle lo ocurrido.

No creeré nunca. En el orden de las palabras en griego, la negativa aparece al final de la sentencia: «Si no veo... no creeré nunca.» La negativa está expresada con toda la fuerza del *ou me* y futuro de indicativo (BDF § 365).

las señales de los clavos... los agujeros de los clavos. «Señal» es *typos;* «agujero» es *topos* (= «lugar»). En los manuscritos aparece una confusión entre los dos términos (e incluso entre el singular y el plural de los mismos). Muchos suponen que el original diría en ambos sitios *typos* (SB, NT griego de la American Bible Society); las lecturas variantes se explican más fácilmente si el original tenía dos palabras distintas.

meto el dedo derecho. En el original, el verbo es *ballein,* «arrojar».

26. *Una semana más tarde.* Literalmente, «después de ocho días»; como la VS^{sin} explicita, Juan quiere darnos a entender que se trata del domingo siguiente (cf. nota al v. 19, «el primer día de la semana»). Algunos quieren ver aquí un ejemplo de la primitiva teología cristiana del octavo día (vol. I, 329). En la *Carta de Bernabé,* 15,9, parece escucharse un eco de la secuencia joánica de los acontecimientos ocurridos el domingo de Pascua: «Celebramos con alegría *el octavo día* en que también Jesús resucitó de entre los muertos, se apareció y ascendió al cielo». Otro posible simbolismo consistiría en que Juan ha puesto al final del evangelio una semana que se corresponde con la semana del principio (vol. I, 328-29). En ambas semanas aparecería el tema de la creación (ilustrado en 20,22 por el soplo creador en que se da el Espíritu). Es difícil probar sólidamente estas interpretaciones tan imaginativas.

La secuencia indicaría que Juan presupone una presencia constante de los discípulos en Jerusalén. Esto resulta difícil de reconciliar con la perspectiva de Marcos/Mateo, en que el mensaje angélico indica a los discípulos que marchen a Galilea, donde verán a Jesús (cf. pp. 1.391-93, *supra*). En consecuencia, algunos partidarios de la armonización, como Zahn, prefieren situar esta escena en Galilea, a donde se supone que marcharon los discípulos durante la semana que transcurre entre tanto; se aduce el argumento de que en 21,1 ya están en Galilea, y este traslado ha de explicarse de algún modo. Lagrange, 517, supone que los discípulos permanecieron en Jerusalén durante la semana en que se celebraba la Pascua/Ázimos (Dt 16,3), y que ahora están todos reunidos para emprender el viaje a Galilea.

otra vez. Da la impresión de que en la semana que ha transcurrido no han vuelto a reunirse ni han ocurrido nuevas apariciones.

en casa. Literalmente, «dentro», sin mención específica de una casa; cf., sin embargo, el texto griego de Ez 9,6: «dentro, en casa».

llegó Jesús. El uso del presente histórico en este lugar (en contraste con el aoristo de la expresión semejante en el v. 19) sugiere a Bernard II, 682, la implicación de que Jesús era esperado. ¿Hubiera sido menos esperado en el v. 19, después de las palabras de Magdalena en el v. 17? No parece que haya razón alguna, aparte de la estética, para esta diversidad de tiempos.

27. *se dirigió a Tomás.* Jesús sabe lo que Tomás había dicho en su ausencia, pero no estamos seguros de que este conocimiento sea un privilegio de Jesús *resucitado,* puesto que ya durante el ministerio poseía Jesús un poder extraordinario de intuición (cf. 1,48).

Acerca tu dedo y examina mis manos. Literalmente, «trae aquí tu dedo y mira mis manos». La invitación de Lc 24,39, «Ved mis manos y pies», se parece a la segunda parte de la que consigna Juan.

acerca tu mano y métela en mi costado. El hecho de que pueda tocarse el costado de Jesús es usado por Kastner, *art. cit.,* como prueba de su afirmación de que el Jesús resucitado se hallaba desnudo; sin embargo, del hecho de que Jesús no diga «mira» o «examina» mi costado, como dijo a propósito de las manos, deducen otros que Jesús llevaba el costado cubierto con alguna prenda ligera que permitiría introducir la mano para tocarlo (Loisy, 510). Es muy difícil que el evangelista estuviera preocupado por informarnos sobre los artículos de camisería adecuados para un cuerpo resucitado. Loisy califica de ingenua la idea de que en el costado apareciese una herida aún abierta, pero nos preguntaríamos si no le parecería igualmente ingenuo el hecho de que un cuerpo resucitado apareciera con las heridas curadas.

Y no seas desconfiado, ten fe. Literalmente, «Y no te hagas [*ginou*] incrédulo sino creyente». Wenz, 18, argumenta que la traducción de Bultmann con el «y» inicial es inexacta, ya que lo convierte en final: «para que ya no seas incrédulo». Wenz rechaza la implicación de que el acto de ver y tocar no forme parte de la fe de Tomás. Sin embargo, aunque no aceptemos la interpretación general que da Bultmann de este versículo (cf. comentario), estamos de acuerdo en que la exigencia de Tomás en el v. 25 no ejemplariza una postura de fe. De haber aceptado Tomás la invitación de Jesús a mirarle y examinarle, no podría ser un creyente en el sentido joánico del término. El imperativo presente usado aquí tiene sentido de duración; cuando se emplea en forma negativa indica que debe cesar algo que ya se estaba realizando (BDF §§ 335, 363[3]); esto significa que se pide a Tomás que cambie de actitud. No podemos, por consiguiente, estar de acuerdo con Barrett, 476, cuando sugiere que posiblemente se pide a Tomás que se muestre creyente en vez de incrédulo, sin la necesaria implicación de que antes no había creído. Tampoco estamos de acuerdo con Loisy, 511, quien insiste en que el verbo es «hacerse, llegar a ser», y afirma que a Tomás, que estaba muy firme en su incredulidad, se le urge ahora a creer. Aquí *ginesthai* tiene el sentido de «ser, mostrarse» (como implica la lectura variante del Códice de Beza: *mē isthi,* «no seas»). Tomás se ha mostrado incrédulo y ahora se le urge a cambiar. Éste es el único caso en que Juan emplea los adjetivos *apistos* y *pistos;* Juan prefiere el verbo *pisteuein* (pp. 1.624-25, *infra*); se usan, sin embargo, en el Apocalipsis. Los mismos adjetivos aparecen en Hechos y en Pablo; Dodd, *Tradición,* 353s, indica que

aparecen contrastados con sentido ligeramente distinto en la parábola del administrador fiel o infiel (Lc 12,42-48).

28. *«Señor mío y Dios mío».* Contra la teoría de Teodoro de Mopsuestia, el segundo Concilio de Constantinopla (quinto ecuménico, año 553) insiste en que estas palabras se referían a Jesús y que no eran simplemente una exclamación en honor del Padre (DB § 434). Entre los investigadores modernos no se da la tendencia a seguir a Teodoro. La expresión, tal como se utiliza en Juan, combina un vocativo y una proclamación de fe («Tú eres mi Señor y mi Dios»). Dodd, *Interpretación,* 430[10], sugiere que «Señor mío» se refiere al Jesús de la historia y «Dios mío» es una valoración teológica de su persona; cita y aprueba la paráfrasis de F. C. Burkitt: «Sí, es Jesús. Y es divino.» Pero Bultmann, 587[7], tiene razón al insistir en que la combinación «Dios - Señor» puede ser también un título cultural (cf. comentario). Se usa el artículo delante de «Dios»; recuérdese que no se utilizó en el griego de 1,1 (vol. I, 195). Sin embargo, no hay que forzar la posibilidad de un significado diferente, como si 1,1 fuera una formulación con matiz de marcada inferioridad (Moule, IBNTG 116).

29. *Has creído.* Algunos manuscritos siríacos anteponen aquí «ahora». La sentencia se entiende como pregunta en numerosos manuscritos minúsculos y en muchos autores modernos (Westcott-Hort, Bernard, Loisy, Tillmann, Lagrange; cf. MTGS 345): «¿Has creído porque has visto?» Véase en 1,50; 4,35; 16,31-32, este mismo tipo de comparaciones en que el primer miembro se expresa mediante una pregunta. Suponemos, aunque con dudas, que en este caso se trata de una afirmación, ya que ésta es la lectura más difícil.

porque me has visto. Algunos lo entienden en el sentido «porque te has contentado con verme en vez de tocarme, a lo que yo mismo te desafié», pero éste no es el significado obvio.

Dichosos. Sobre la naturaleza de una bienaventuranza o macarismo, cf. nota a 13,17. En el NT sólo hay otra bienaventuranza referida a la fe, concretamente la de Lc 1,45, en que Isabel dice a María: «Dichosa tú, que has creído. Porque lo que te ha dicho el Señor se cumplirá.» Referirse a Jn 20,29 como la novena bienaventuranza, si bien es una idea ingeniosa, tropieza con el inconveniente de suponer que el conjunto de ocho, consignado por Mateo (5,3-11), forma una colección completa.

y sin embargo han creído. Muchos consideran gnómico o atemporal este aoristo, que equivaldría a un presente («y sin embargo creen»). Pero no resulta inadecuado el tiempo pasado, ya que el evangelista se refiere probablemente a su propio tiempo, cuando desde hacía ya muchos años existía un grupo de creyentes que no habían visto.

COMENTARIO GENERAL

En la p. 1.383 hemos ofrecido el esquema de este episodio; en la p. 1.422 lo hemos comparado con la primera escena (20,1-18) señalando sus semejanzas en la organización. Sin embargo, parece que la historia de la composición de la segunda escena no es la misma que la de la primera. Si ésta se compuso combinando tres narraciones independientes en origen, la segunda es una amplificación y reelaboración de un solo relato básico relativo a la primera aparición de Jesús a los Once. Recuérdese (cf. p. 1.389) que, aparte de Juan, otros dos testigos evangélicos (Lucas; Apéndice de Marcos) sitúan esta aparición en la zona de Jerusalén, mientras que otros dos (Mateo; Jn 21) la localizan en Galilea. Jn 20 se aproxima más en los detalles al grupo de Jerusalén, especialmente a Lucas, pero también encontraremos semejanzas ocasionales con el grupo de Galilea.

Análisis del relato de la aparición a los discípulos (20,19-23)

Antes (p. 1.399s) hemos afirmado que los relatos de las apariciones no iban originalmente unidos a las visitas al sepulcro vacío, por lo que no nos sorprende hallar indicios de que Jn 20,19-23 constituía en otro tiempo un relato independiente de los materiales contenidos en 20,1-18. A pesar del intento (*oun* del original del v. 19; «*aquel* día, el primero de la semana») de enlazar los dos relatos, el de la aparición a los discípulos podría ir perfectamente a continuación del relato de la pasión. Si el discípulo amado creyó apoyado en lo que había visto en el sepulcro vacío (v. 8), ya no quedan restos de su fe cuando los discípulos están reunidos a puerta cerrada en el v. 19. La fe de Magdalena tampoco afectó notablemente a este grupo, a pesar de su mensaje en el v. 18.

El episodio consignado en los vv. 19-23 presenta las cinco características que atribuye Dodd a los relatos concisos de las apariciones después de la resurrección (cf. p. 1.393), si bien una u otra de estas características aparece ligeramente oscurecida. La *desolación* de los discípulos se describe en forma amplificada en el v. 19; la explicación de que estaban con las puertas atrancadas por miedo a «los judíos» es probablemente un desarrollo joánico del motivo de la sorpresa que

recogería una forma anterior del relato. Se consignan brevemente la *aparición* y el *saludo* en el v. 19; sin embargo, «Paz con vosotros» refleja un motivo teológico característico de Juan, como veremos. El subsiguiente *reconocimiento* de Jesús por los discípulos en el v. 20 resulta un tanto desmañado, pues no se dice cómo reaccionaron ante el saludo de Jesús ni se explica qué pudo impulsarle a mostrarles las manos y el costado. (Al analizar la aparición a Tomás sugeriremos que la expresión de duda dramatizada actualmente en el relato de Tomás precedía en otro tiempo al v. 20 y constituía el motivo para el gesto de Jesús, como ocurre también en Lc 24,37-39.) El elemento del *mandato* aparece explícitamente en el v. 21, pero va acompañado de dos sentencias hasta cierto punto relacionadas con él y recogidas en los vv. 22 y 23.

Del mismo modo que en Lc había dos tipos de paralelos al relato de Jn de la visita de los discípulos al sepulcro vacío (páginas 1.430-31), también tenemos dos tipos de paralelos lucanos al presente relato. En las «no-interpolaciones occidentales» (p. 1.389) hay un paralelo directo con Jn 20, concretamente en Lc 24,36.40: «Les dijo: "Paz con vosotros"» y «dicho esto les mostró las manos y los pies». Exceptuando la referencia de Lc a los pies (cf. nota al v. 20), tenemos aquí literalmente el final del v. 19 y el comienzo del 20 de Jn 20. Estos versículos son esenciales en el relato de Juan, pero no ocurre lo mismo en el de Lucas, lo que nos hace suponer que en una etapa tardía de la redacción de Lucas alguien añadió estas palabras tomadas de una forma más antigua de la tradición joánica. Si dejamos aparte estas «no-interpolaciones occidentales», persiste la semejanza entre el relato lucano básico de la aparición (24,36.39.41.47.49) y el relato básico joánico; probablemente se trata de desarrollos independientes de una narración original jerosolimitana de la aparición de Jesús a sus discípulos. En ambos casos se dice que la aparición se produjo en la tarde del domingo de Pascua. Y en los dos aparece Jesús de manera repentina y se nos dice que «se presentó ante ellos» (Lc 24,36; Jn 20,19). También hay una insistencia paralela en que el cuerpo de Jesús es real y tangible, ya que ambos relatos llaman la atención sobre sus manos. Motivo común es también la alegría de los discípulos, y en ambos relatos hay una pausa o transición antes de que Jesús resucitado les comunique su mensaje (cf. Jn 20,21 y Lc 24,44). En ambos evangelios se menciona el perdón de los pecados (Jn 20,23; Lc 24,47). Juan se refiere específicamente a la misión de los discípulos (v. 21) y al don del Espíritu Santo (v. 22), mientras que las alusiones lucanas son más sutiles: «Y *en su nombre se*

predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos» (24,47) y «lo que mi Padre tiene prometido» (v. 49). Esta comparación con Lc 24,33-53 no resulta desfavorable a Juan, ya que Jn 20,19-23 conserva mejor el esquema original de la escena. Juan no recoge el desarrollo apologético sobre la capacidad de comer que posee Jesús en Lc 24,41-42 (cf. Hch 10,41) ni la extensa instrucción de Lc 24,44-47, que en buena parte tienen paralelos en los discursos kerigmáticos de los Hechos. De todos modos, el relato de Juan resulta algo más conciso que el de la aparición en Galilea de Mt 28,16-20.

Si consideramos el mensaje de Jesús en Jn 20,21-23, resulta dificilísimo establecer cuáles son los elementos más antiguos. La repetición de «Paz con vosotros» (v. 21 duplicando el final del v. 19) y de «dicho esto» (v. 22 duplicando el comienzo del v. 20) sugiere que posiblemente fue amplificada una forma primitiva del mensaje mediante la adición de otras sentencias tradicionales de Jesús. Lo más fácil para resolver este problema sería suponer que la narración original terminaba con el mandato del v. 21, y que los vv. 22 y 23 son adiciones (así, Dodd, *Tradición,* 150ss; también Loisy, 508, con ciertas dudas acerca del v. 23). Sin embargo, teniendo en cuenta el estilo joánico de las palabras del v. 21 (compárese el esquema «como..., yo...» en 6,57; 15,9; 17,18.22), cosa que no ocurre en las palabras del v. 23, muchos piensan que son precisamente el v. 21 (Hartmann) o los vv. 21-22 (Bultmann) los que representan la amplificación, y que el v. 23 es original. Nos resistimos a emitir un juicio simplemente sobre la base de que un determinado versículo presente o no un estilo o vocabulario joánicos; en efecto, cuando éste es el único criterio para identificar una amplificación del evangelista sobre la base de una tradición más original, se está dando por supuesto que la tradición que conoció el evangelista era extraña a sus propias ideas y formas de expresión. Nosotros hemos trabajado con el supuesto de que cuando el evangelista llegaba a conocer una tradición que él mismo no había creado (p. 41, etapa 1), es que esa tradición procedía de su maestro, cuya manera de pensar y estilo habían influido sobre el evangelista. Por otra parte, hemos insistido en que el mismo evangelista pudo desempeñar un papel importante en la configuración oral, preevangélica de aquellos materiales (*ibid.,* etapa 2). Esta valoración de los orígenes del cuarto Evangelio va contra una aplicación excesivamente mecánica de los cánones estilísticos. Aparte del criterio del estilo, insistimos en la comparación de los vv. 21-23 con las palabras de Jesús consignadas en los otros relatos evangélicos de su

aparición a los discípulos, a fin de aislar los elementos comunes que más verosímilmente pueden pertenecer a la forma más primitiva de la narración. Veamos los versículos uno por uno.

Primero, la misión de los discípulos en el v. 21: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo también.» En Mt 28,19 tenemos el mandato: «Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos.» También en el Apéndice de Marcos el mandato es: «Id por el mundo entero pregonando el Evangelio a toda criatura» (16,15). En Lc 24,47 se dice: «En su nombre [de Cristo] se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todas las naciones». Pablo relaciona la existencia de los apóstoles con una misión encomendada por Cristo resucitado en sus apariciones a ciertos hombres (1 Cor 15,8-9; Gál 1,16). No hay razón, por consiguiente, para pensar que el relato de la aparición que llegó a conocimiento del cuarto evangelista careciera de un mandato misionero a los discípulos. De hecho, en Jn 20,21 aparece en su expresión más concisa el mandato del Señor. Pero su formulación ha sido reelaborada, porque el paradigma de la misión es ahora la relación que une al Hijo con el Padre, tema teológico característico de Juan. Podemos compararlo con 17,18: «Como tú me enviaste al mundo, también al mundo los envié yo.»

Segundo, la insuflación en el v. 22 acompañada de las palabras: «Recibid Espíritu Santo.» También en otros relatos de la aparición de Jesús a sus discípulos hay una mención del Espíritu Santo. En Mt 28,19 se halla incorporada a las palabras de lo que debe de ser una fórmula bautismal relativamente tardía: «Bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» Lc 24,49 presenta a Jesús diciendo: «Y ahora yo os voy a enviar lo que mi Padre tiene prometido» (= el Espíritu Santo; cf. Hch 1,4-5), pero aquí se trata de preparar la escena de Pentecostés narrada en los Hechos. Lo más que se puede afirmar sobre la base de estas referencias tardías al Espíritu Santo es que la primitiva tradición de la aparición contendría una referencia a la efusión del Espíritu (cf. Bultmann, 537[2]), y los distintos evangelios la adaptaron de manera diversa. Sin embargo, de las tres sentencias de Jesús en Jn 20,21-23, la que menciona el don del Espíritu Santo es la más íntimamente relacionada con el diálogo joánico acerca de la finalidad de la ascensión (v. 17) por lo que el v. 22 podría muy bien representar una amplificación del evangelista sobre la base del primitivo relato de la aparición. No encontramos convincente la afirmación de Dodd, *Interpretación,* 429, de que la insuflación del Espíritu es una

imagen extraña al pensamiento joánico y que ello indicaría que el evangelista la recibió de su fuente. Esta idea es semejante a la del Espíritu como viento (3,8; cf. Dodd, *Tradición,* 152[12], modificando su opinión).

Tercero, la potestad de perdonar los pecados, en el v. 23. En los restantes relatos evangélicos de la aparición de Jesús a los discípulos encontramos una tendencia general a especificar en qué consiste la misión general de los discípulos; en Lucas se trata de proclamar el perdón de los pecados; en Mateo, de bautizar; en el Apéndice de Marcos, de predicar el Evangelio y bautizar. En el cuarto Evangelio, esta especificación se ofrece en el v. 23. La formulación joánica resulta más elaborada; desde el punto de vista de la forma aisladamente considerada podemos decir que Jn 20,23 es a Lc 24,47 como el Apéndice de Marcos (16,16) es a Mt 28,19:

Mt 28,19: «Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos»: simplemente el mandato de bautizar.

Apéndice de Marcos (16,16): «El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará»: predicción de la forma en que los hombres se dividirán ante el bautismo.

Lc 24,47: «En su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todas las naciones»: simplemente la proclamación del perdón.

Jn 20,23: «A quienes les perdonéis los pecados les quedarán perdonados; a quienes se los imputéis, les quedarán imputados»: predicción de la forma en que los hombres se dividirán ante el perdón de los pecados.

Sin embargo, el vocabulario no joánico y el paralelismo del v. 23 nos previenen de que no hemos de dar por supuesto que esta elaborada formulación sea obra del evangelista. Más adelante estudiaremos la relación de este versículo con las dos sentencias semejantes de Mateo sobre atar y desatar; esta comparación nos llevará a pensar que Juan ha conservado una forma modificada de una sentencia muy antigua, que muy bien puede relacionarse con las previsiones de Jesús para la comunidad que deja tras de sí.

En resumen, por tanto, nos inclinamos a pensar que la narración preevangélica de la aparición contenía la sustancia de al menos dos de las tres sentencias de Jesús en los vv. 21-23 (concretamente las senten-

cias de los vv. 21 y 23). Sin embargo, la forma actual del v. 21 representa una adaptación a la teología general del evangelio. Si el v. 22 es la adición del evangelista al episodio, la torpeza que muestra la actual secuencia de los vv. 21-23 podría explicarse, al menos en parte; lo mismo puede decirse a propósito del hecho de que el comienzo del v. 22 repite el comienzo del v. 20. Estas conclusiones no pasan de ser una mera tentativa.

Análisis del relato de la aparición a Tomás (20,24-29)

Los investigadores están prácticamente de acuerdo en que esta narración nunca fue independiente y que por ello no es comparable, por ejemplo, con la de una aparición a Pedro. El relato sobre Tomás está íntimamente unido a la anterior aparición a los discípulos y no tendría sentido sin la narración precedente. Sin embargo, cuando leemos los vv. 19-23, nada indica que haya de seguir un nuevo apartado sobre uno de los discípulos ausente, por lo que el autor tuvo que introducir el v. 24 a fin de enlazar ambas narraciones. ¿Cómo reconciliar estos datos al analizar el origen del pasaje sobre Tomás?

Con algunas dudas propone Bultmann que lo esencial del relato sobre Tomás estaría contenido en la tradición que recibió el evangelista. Más plausible nos parece la sugerencia de Lindars (cf. p. 1.425, *supra*), de que el relato sobre Tomás (carente de paralelos en los sinópticos) ha sido creado por el evangelista para dramatizar un tema sobre la duda que originalmente aparecía en el relato de la aparición a los discípulos. Ningún otro relato evangélico sobre las apariciones presta tanta atención como el relato de Tomás a la actitud de un solo individuo con respecto a Jesús resucitado. Aquí ocurre así porque Tomás se ha convertido en personificación de una determinada actitud. (Cf. vol. I, 750, sobre nuestra sugerencia de que la localización actual y el uso del milagro de Lázaro representa una individualización y una dramatización hasta cierto punto semejantes.) Si por un momento volvemos a la narración lucana de la aparición a los Once, hallamos que, cuando Jesús se presentó de repente en medio de ellos (Lc 24,36 = Jn 20,19), los discípulos se sintieron sorprendidos, atemorizados, y pensaron que veían un fantasma. A ello respondió Jesús con la referencia a sus manos

y sus pies (Lc 24,39). En Lc 24,41 prosigue el tema de la incredulidad, que también aparece en el Apéndice de Marcos (16,14) y en Mt 28,17. Únicamente Juan omite cualquier alusión a las dudas en el relato de la aparición a los discípulos, por lo que allí parece ilógica la frase «les enseñó las manos y el costado» (20,20). Sugerimos que originalmente esta frase iría precedida de alguna expresión de duda, como en Lc 24,37-39, pero que el evangelista trasladó esta duda a un episodio distinto y la personificó en Tomás. (Hartmann propone una teoría similar, pero supone que la duda se produjo como respuesta a la noticia dada por Magdalena más bien que a la aparición de Jesús, es decir, a continuación del v. 18 más bien que del v. 19.) La duda que ahora expresa Tomás la utiliza el evangelista como un recurso apologético para subrayar el carácter tangible del cuerpo de Jesús, del mismo modo que en Lc 24,41-43 Jesús responde a la duda persistente de los discípulos pidiéndoles de comer. La duda de Tomás es un malentendido escenificado, del mismo modo que lo fue la incapacidad de Magdalena para reconocer a Jesús.

El escenario que ha de crear el evangelista para dramatizar en la persona de Tomás las dudas de los discípulos tiene muchos elementos secundarios. El v. 25 aprovecha el v. 20, mientras que el v. 26 parafrasea el v. 19. Los tres elementos nuevos son el mandato: «No seas desconfiado, ten fe» (v. 27); la profesión de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (v. 28) y el macarismo o bienaventuranza concerniente a «los que no han visto y, sin embargo, han creído» (v. 29). En los tres casos se reflejan unos temas teológicos muy propios de Juan, sin paralelos en los restantes relatos evangélicos de las apariciones. Es posible que el mandato del v. 27 sea la forma concisa de una sentencia originalmente asociada al ministerio de Jesús. Como posibles paralelos señala Dodd, *Tradición*, 354, Mc 4,40 («¿por qué teméis? ¿Es que no tenéis fe?») y Mt 14,31 («Hombre de poca fe, ¿por qué dudas?»). La profesión de fe del v. 28 responde a una clara intención teológica: si Tomás se ha convertido en el portavoz de la duda apostólica, el evangelista no le dejará en tan poco envidiable situación, sino que dispone las cosas para que las últimas palabras pronunciadas en el evangelio por un discípulo sean una expresión de fe cristiana plena. La cristología altamente desarrollada de esta profesión de fe pertenece al estrato más tardío del pensamiento neotestamentario. También la sentencia del v. 29 refleja un problema teológico característico de finales del siglo I, cuando los testigos oculares ya iban muriendo; quizá contenga, reelaborado, un maca-

rismo más antiguo (cf. pp. 1.493-94, *infra*). No es, por consiguiente, muy verosímil que Jn 20,24-29 conserve elementos de un relato primitivo de una aparicion de Jesús. El único hecho básico subyacente a toda esta dramatización sería quizá que Tomás fue uno de los que inicialmente desconfiaron cuando Jesús se apareció a los discípulos. (Sería presumiblemente uno de los discípulos mencionados en 20,19, del mismo modo que también es uno de los discípulos a los que se aparece Jesús en 21,2.) La elección de Tomás para personificar la duda concuerda con la imagen que de él se ofrece en 11,16 y 14,5, que no nos atreveríamos a considerar enteramente producto de la habilidad del autor.

Finalmente, hemos de mencionar la teoría de M.-E. Boismard, que considera Jn 20,24-31 una adición redaccional al cuarto Evangelio *por mano de Lucas*. Relaciona estrechamente esta teoría con la afirmación de que también fue Lucas el redactor que añadió 4,48-49.51-53 (que rechazábamos en pp. 446ss), ya que (con razón) advierte una semejanza cierta entre 4,48-49 y 20,29. Sus restantes argumentos se refieren al gran número de macarismos que aparecen en Lucas (Jn 20,29b es un macarismo) y a las peculiaridades del léxico lucano, que descubre también en esta sección de Juan (cf. la última nota sobre el v. 27, acerca de *pistos* y *apistos*). Ninguno de estos argumentos resulta particularmente convincente a nuestro juicio. Puede verse un detallado intento de refutar a Boismard en Erdozáin, 39-42.

COMENTARIO ESPECIAL

La aparición a los discípulos (20,19-20)

Por una parte, Juan parece suponer que el cuerpo de Jesús posee propiedades maravillosas, inmateriales (pasar a través de las puertas atrancadas), pero al mismo tiempo da a entender que puede ser tocado, que tiene densidad corpórea («les mostró las manos y el costado»). Sin embargo, resulta difícil estar seguros de que Juan trata de *subrayar* en estos primeros versículos cualquiera de los dos aspectos del cuerpo de Jesús. La posibilidad de que el cuerpo de Jesús atravesara las puertas cerradas es aquí una deducción (cf. nota a «con las puertas atrancadas», en el v. 19); esta deducción se aclara únicamente en la forma de redactar el v. 26. De manera semejante, en el v. 20 va implícita la posi-

bilidad de tocar a Jesús, pero esta posibilidad se ilustra sin ambigüedades en el v. 27, donde se subraya incluso crudamente la diferencia de tamaño de las dos clases de heridas (un dedo para comprobar la marca de los clavos, la mano para la herida del costado). En el relato sobre Tomás, por tanto, se presta mayor atención a las cualidades del cuerpo de Jesús que en el relato de la aparición a los discípulos. Este hecho encaja perfectamente en nuestra teoría de que la narración sobre Tomás responde a una elaboración secundaria.

La especial atención a las heridas de Jesús (v. 20) quizá sirva para establecer una cierta continuidad entre la crucifixión y la resurrección. El Jesús resucitado que se presenta ante sus discípulos es el mismo Jesús que fue crucificado; ahora los discípulos recogen los frutos de la exaltación de Jesús. Esta interpretación explicaría el gozo con que los discípulos reciben la invitación de Jesús a que vean sus manos y su costado.

Juan llama «discípulos» a aquellos a los que Jesús se aparece en esta escena. ¿A quiénes se refiere exactamente? Esta pregunta reviste un interés más que accidental, pues incide en la discusión sobre a quiénes se otorgó el poder de perdonar los pecados (v. 23). Apenas cabe duda de que el evangelista recibió de su tradición preevangélica un relato sobre una aparición a *los Once* (los Doce menos Judas). Se trata de un elemento común a los distintos relatos evangélicos sobre la aparición (Lc 24,33; Mt 28,16; Apéndice de Marcos, 16,14). Con los Once pudieron estar presentes otras personas, como se dice en Lucas (24,33: «los Once reunidos, y los que estaban con ellos», además de los discípulos de Emaús); pero en la tradición de las apariciones tienen importancia únicamente los Once, y a ellos iban dirigidas las palabras pronunciadas por Jesús. Todos estos relatos reelaboran lo que Pablo dice escuetamente: «Se apareció a Cefas y *luego a los Doce*» (1 Cor 15,5).

En la forma actual del relato de la aparición, Juan no menciona a los Once, si bien su referencia a Tomás como «uno de los Doce» *podría* recordar la situación original. Algunos investigadores argumentan que Juan omitió deliberadamente la mención de los Once/Doce porque deseaba rebajar su importancia o porque estaba en contra de una teoría de la sucesión apostólica. Sin embargo, Juan menciona a los Doce en 6,67.70 sin muestra alguna de desaprobación, aparte de que verdaderamente no hay razón alguna para que el evangelista no admitiera la importancia de los Doce ni les tuviera el debido respeto. Otro texto de la escuela joánica, Ap 21,14, da el nombre de los Doce a los basamentos de la muralla de la Jerusalén celeste. La perspectiva característica-

mente joánica no rebaja a los Doce, sino que toma a estos discípulos elegidos como representantes de todos los cristianos que por su palabra creerán en Jesús. De ahí la dificultad que muchas veces supone saber si Juan habla de los discípulos en su cometido histórico como compañeros íntimos de Jesús o en su cometido simbólico; por ejemplo, en 6,66-67 se distingue a los Doce del resto de los discípulos y se supone que mostrarán una especial adhesión a Jesús. También en la escena de la Última Cena son los Doce a los que Jesús se dirige especialmente (nota a «discípulos» en 13,5); sin embargo, en la mayor parte del discurso final Jesús no habla únicamente a los que se supone que se encuentran allí en aquellos momentos, sino que se dirige a un auditorio más amplio, al que aquéllos representan. Únicamente en 17,20 aparece claramente la intención de separar a lo largo del discurso final los auditorios presente y futuro.

Nuestro problema real en este caso, por tanto, se centra en torno a la intención del evangelista. El relato preevangélico se refería a los Once, pero ahora quizá intenta el evangelista que éstos aparezcan como representantes de un auditorio más amplio compuesto por quienes habrán de recibir también la misión expresada en el v. 21, el Espíritu al que se refiere el v. 22 y el poder de perdonar los pecados mencionado en el v. 23. A partir del v. 21 argumentan algunos que los discípulos no pueden representar a todos los cristianos, pues este versículo se refiere a la misión apostólica, y si bien es verdad que esta misión fue confiada históricamente a un grupo mayor que el de los Doce, lo cierto es que no todos los cristianos eran apóstoles (cf. 1 Cor 12, 28-29). Sin embargo, en el v. 21 Juan ha modificado la misión apostólica de modo que ésta dependa de la misión del Hijo por el Padre, y habitualmente, para Juan, todos los cristianos han de imitar la relación existente entre el Padre y el Hijo. ¿Cabe la posibilidad de que Juan entienda «como el Padre me ha enviado os envío yo también» en un sentido más restringido que «igual que mi Padre me amó os amo yo» (15,9)? A pesar de todo, aun admitiendo que el v. 21 apoya hasta cierto punto la idea de que sólo se toman aquí en consideración directamente los Doce/Once, el v. 22 apunta en la dirección contraria. Como más adelante veremos, este versículo recuerda Gn 2,7 y trata de simbolizar la idea de que los hombres son creados de nuevo por Jesús como hijos de Dios mediante el don del Espíritu. Ciertamente, esta nueva creación, este nuevo nacimiento, este don del Espíritu se destina a todos los cristianos. Ya hemos sugerido (p. 1.468, *supra*) que el v. 22 representa una adición del evangelista al relato original de la aparición. También ahora podemos

suponer que mediante la adición de este versículo y la modificación teológica introducida en el v. 21 (configurando la misión sobre el modelo de las relaciones entre el Padre y el Hijo), el evangelista trata de ampliar el horizonte de la escena original de la aparición para incluir en ella no sólo a los Doce, sino también a todos aquellos a los que éstos representan. Pero sería arriesgado afirmar que esta dilatación de horizontes está presente en el v. 23, que es una forma modificada de una antigua sentencia de Jesús. Para decidir esta cuestión será preciso estudiarla más detenidamente.

Antes de pasar adelante hemos de ocuparnos de la paz y la alegría que la aparición de Jesús produce en los discípulos. En la nota al v. 19 indicábamos que no ha de tomarse erróneamente como un saludo ordinario la frase «Paz con vosotros». Lo mismo que en las apariciones del «ángel del Señor» en el AT, esta fórmula sirve para tranquilizar al auditorio y destruir todo temor ante la manifestación divina que está presenciando. Aparte de esto, en el contexto de la teología joánica, el don de la paz que otorga el Jesús resucitado es el cumplimiento de las palabras pronunciadas en el discurso final (14,27-28): «"Paz" es mi despedida. "Paz" os deseo, la mía, y mi manera de deseárosla no es la del mundo. No estéis agitados ni tengáis miedo. Habéis oído lo que he dicho, que me voy para volver.» En otras palabras, cuando los discípulos estaban angustiados durante la Última Cena, Jesús les aseguró que su regalo de despedida, la paz, no sería un don efímero, y relacionó aquella paz con la promesa de que retornaría junto a ellos. Ahora que ya ha regresado, les otorga aquella paz, pues en el Espíritu Santo (v. 22) tienen la presencia permanente de Jesús y el don de la filiación divina que es la base de la paz cristiana. (Nótese que la «paz» como despedida en 14,27 va precedida inmediatamente de una alusión al Paráclito que será enviado en nombre de Jesús.)

También la alegría de los discípulos mencionada en el v. 20 ha de entenderse como cumplimiento de la promesa formulada durante el discurso final. En 16,21-22 comparaba Jesús la situación de los discípulos con la de la mujer que sufre intensos dolores durante el parto, pero se ve recompensada con la alegría de ver nacido a su hijo. «Por eso ahora también vosotros estáis tristes, pero volveré a veros y vuestros corazones se alegrarán con una alegría que nadie podrá quitaros.» En el pensamiento judío, la paz y la alegría eran notas distintivas de la etapa escatológica en que la intervención de Dios habría de traer la armonía a la vida humana y al mundo. Juan ve realizada esta etapa cuando Jesús vuelve para derramar el Espíritu sobre los hombres. Otro

texto joánico, Ap 19,7 y 21,1-4, asocia la alegría, la paz y el sentimiento de la presencia divina, dones escatológicos, con la segunda *venida*, un buen ejemplo de dos perspectivas escatológicas (pp. 147-156) dentro de la misma escuela general de pensamiento.

La misión apostólica y el don del Espíritu Santo (20,21-22)

A lo largo del relato del ministerio público de Jesús Juan había evitado designar a los discípulos con el título de apóstoles (los enviados). Tampoco describió una ocasión en que les fuera encomendada una misión (cf. Mc 6,7 y par.; sin embargo, cf. también vol. I, 430, con relación a Jn 4,38). Pero en el v. 21 Juan se une a la tradición evangélica común de que Jesús resucitado constituyó apóstoles a los discípulos a los que se apareció, confiándoles una misión salvífica. La aportación característica de Juan a la teología de esta misión consiste en que la misión del Hijo por el Padre constituye a la vez el modelo y el fundamento de la misión de los discípulos por el Hijo. La misión de éstos consistirá en continuar la misión del Hijo, y esto exige que el Hijo esté presente en medio de ellos mientras desarrollan su misión, del mismo modo que el Padre estuvo siempre con el Hijo durante la misión de éste. Jesús había dicho: «Cuando uno me ve a mí, ve al que me ha enviado» (12,45); del mismo modo habrá de traslucirse ahora la presencia de Jesús a través de los discípulos de manera que quien los vea a ellos esté viendo a Jesús que los envió. Como se dice en 13,20: «Quien recibe a uno cualquiera que yo envíe, me recibe a mí, y quien me recibe a mí, recibe al que me ha enviado.» Ello se hace posible gracias al don del Espíritu Santo (v. 22), que el Padre envía en nombre de Jesús (14,26) y que es también enviado por el mismo Jesús (15,26).

Al igual que los temas de la paz y la alegría (vv. 19 y 20), el tema de la misión de los discípulos (v. 21) recoge un motivo que ya apareció durante el discurso final. En 17,17-19 oraba Jesús por los suyos que habrían de permanecer en este mundo: «Conságralos en la verdad: "Tu palabra es verdad", pues como tú me enviaste al mundo, también al mundo los envío yo. Y por ellos me consagro a ti, para que también ellos te queden consagrados de verdad.» Cuando analizábamos este pasaje de la oración de Jesús (pp. 1.126-29, *supra*), veíamos que existía una relación entre la consagración o santificación de los discípulos

y su misión. Antes de ser enviados tendrían que ser convertidos en hombres nuevos mediante la verdad, es decir, mediante la palabra de revelación de Jesús y también, por supuesto, mediante la acción del Espíritu de la verdad, que es además el Espíritu *Santo.* Una vez más, por consiguiente, se establece una estrecha relación entre la misión de los discípulos (v. 21) y el don del Espíritu (v. 22), pues es el Espíritu el que los consagra o los santifica de manera que, consagrados como lo fue Jesús, puedan ser enviados como lo fue Jesús.

La reflexión sobre los pasajes del discurso final relativos al Paráclito nos ayuda a profundizar en la relación entre la misión y el Espíritu. (En el Apén. V advertimos que el concepto del Paráclito tiene en cierto sentido un origen diferente del concepto cristiano más genérico del Espíritu Santo y que posee connotaciones peculiares. Sin embargo el cuarto Evangelio identifica en última instancia al Paráclito con el Espíritu Santo; esto nos impide disociar la promesa del «Paráclito, el Espíritu Santo» en 14,26, de las palabras «recibir Espíritu Santo» en 20,22.) Jesús dijo que su marcha haría posible el *envío* del Paráclito a los discípulos (16,7; también 14,26; 15,26). Este envío del Paráclito/Espíritu se realiza ahora en unión con el envío de los discípulos después de la resurrección. Si han de ir y dar testimonio, es porque el Paráclito/Espíritu que reciben ahora dará testimonio (15,26-27). En 14,17 se dice que el Paráclito es el Espíritu de la verdad al que el mundo no puede recibir; pero ahora dice Jesús a los discípulos: «Recibid Espíritu Santo», y los envía al mundo. Su misión, igual que la misión de Jesús, supone una oferta de vida y salvación a todos los que crean (6,39-40.57) porque han recibido el Espíritu que engendra la vida (3,5-6) y a su vez pueden transmitir este Espíritu a otros que quieran convertirse en discípulos de Jesús.

Pero fijándonos ya directamente en el v. 22 y la insuflación del Espíritu, advertimos que para Juan éste es el momento culminante de la actividad de Jesús después de la resurrección y que la primera parte de este capítulo nos ha ido preparando de diversos modos para este momento dramático. El nexo entre resurrección y ascensión expresado en el v. 17 y la referencia implícita a que en virtud del retorno de Jesús al Padre se convertirán los hombres en hijos de Dios apuntaban ya a la obra del Espíritu. Es posible que incluso la alusión al costado de Jesús en el v. 20 tenga secundariamente la finalidad de recordar al lector la sangre y el agua que de él brotaron y que simbolizaban el Espíritu (pp. I.363-66, *supra*).

Antes de decir :«Recibid Espíritu Santo», Jesús alienta sobre sus discípulos. El verbo griego *emphysan,* «insuflar», «soplar», es un eco de Gn 2,7, la escena de la creación, donde se dice: «El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz aliento de vida.» El mismo verbo vuelve a utilizarse en Sab 15,11, parafraseando el relato de la creación: «El que lo modeló... y sopló en él un aliento vital.» Simbólicamente, por tanto, proclama ahora Juan que, lo mismo que en la primera creación Dios sopló un aliento de vida en el hombre, también Jesús en el momento de la nueva creación insufla su propio Espíritu Santo sobre los discípulos, dándoles así vida eterna. (El evangelio comenzaba con el tema de la creación en el Prólogo [1,1-5; cf. página 294], y este mismo tema de la creación reaparece ahora al final.) En la impresionante visión del valle de huesos secos, Ezequiel (37,3-5), al que Dios habla llamándole «hijo de hombre», recibe la orden de profetizar sobre los huesos secos: «Escuchad la palabra del Señor... Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis.» Ahora, otro Hijo del Hombre, que acaba de salir de la tumba, habla como Señor resucitado y hace que el espíritu de vida eterna penetre en los que escuchan su palabra. A través del simbolismo bautismal secundario de Jn 3,5 se dice a los lectores del evangelio que son engendrados mediante el agua y el Espíritu como hijos de Dios; la presente escena viene a ser como el bautismo de los seguidores inmediatos de Jesús y una prenda de la generación divina a todos los creyentes de los tiempos futuros representados aquí por los discípulos. (No es de extrañar que en el rito bautismal se introdujera la costumbre de soplar sobre el neófito.) Ahora son de verdad hermanos de Jesús y pueden llamar Padre al Padre de Jesús (20,17). El don del Espíritu es «la culminación de las relaciones personales entre Jesús y sus discípulos» (Dodd, *Interpretación,* 232.)

Hemos comentado el don del Espíritu a la luz del pensamiento joánico, pero muchos exegetas se han sentido incómodos ante el problema de conciliar la datación joánica de este acontecimiento en la noche del día de Pascua con la descripción de los Hechos (cap. 2), que sitúa la efusión del Espíritu Santo cincuenta días más tarde, en Pentecostés. Vemos cómo ya en la antigüedad este problema tuvo un eco en el segundo Concilio de Constantinopla (quinto ecuménico, año 553), que condenó la tesis de Teodoro de Mopsuestia de que Jesús no otorgó realmente el Espíritu en Pascua, sino que tan sólo actuó figurativamente y a modo de promesa (DB § 434). En un análisis de las posiciones conservadoras acerca de esta cuestión, Scholte, *op. cit.*, encuentra que en los últimos

siglos son pocos los autores (especialmente Grotius y Tholuck) que siguen a Teodoro de Mopsuestia y reducen la escena de Juan a un puro simbolismo de un don futuro del Espíritu. La mayoría opina que el Espíritu fue realmente otorgado en Pascua, pero de manera distinta que en Pentecostés. Algunos establecen una distinción cualitativa. Una versión de ésta aparece ya en Juan Crisóstomo (*In Jo. hom.* LXXXVI,3; PG 59,471), que relaciona el don del Espíritu en Jn 20,22 con el perdón de los pecados, y el don del Espíritu en Hch 2 con el poder de hacer milagros y resucitar muertos. Se dice frecuentemente que el don del Espíritu en Pascua tiene que ver únicamente con el individuo y sus relaciones con el Padre, mientras que el don de Pentecostés tiene carácter eclesial y misionero. Algunos proponen que el don de Pascua tiene la función limitada e inmediata de capacitar a los discípulos para reconocer al Señor resucitado y confesarle (tesis basada en 1 Cor 12,3: nadie puede decir «Jesús es Señor» sino por el Espíritu Santo). Cf. también la nota a «recibid Espíritu Santo» del v. 22, sobre la distinción entre un don impersonal del Espíritu en Pascua y un don personal en Pentecostés. Otro grupo de investigadores hace una distinción cuantitativa. El don del Espíritu en Pascua es transitorio y anticipativo (Bengel habla de arras o prenda), mientras que el don en Pentecostés es completo y definitivo. Swete, 167, llama al uno potencial y al otro actual.

Numerosos investigadores críticos abordan el problema de distinta manera. Advierten que no hay nada en el evangelio de Juan que nos haga pensar que el don del Espíritu en 20,22 sea provisional o parcial; más bien se trata del cumplimiento de los anteriores pasajes evangélicos en que se prometía el don del Espíritu o la venida del Paráclito. Tampoco es puramente personal o individual el don del Espíritu en 20,22, sino que se relaciona estrechamente con la misión de los discípulos en el v. 21. No es buena metodología tratar de armonizar Juan con Hechos sobre la base de que el primero trataría de un don anterior del Espíritu y el segundo de un don posterior. No hay prueba alguna de que ninguno de los dos autores conociera o tratara de dejar margen a la postura del otro acerca de la cuestión. De ahí que nosotros podamos afirmar que funcionalmente cada uno de ellos se refiere al mismo acontecimiento: el don único del Espíritu a sus seguidores por el Señor resucitado y subido al cielo. Difieren las descripciones, que reflejan los intereses teológicos diversos de los respectivos autores, pero no es la primera vez que observamos estas mismas diversidades entre los distintos evangelios cuando narran el

mismo acontecimiento del ministerio de Jesús. En particular, no supone ningún obstáculo insuperable el hecho de que Juan y Hechos asignen fechas distintas al don del Espíritu. Como ya hemos indicado, Juan da a la primera aparición de Jesús a sus discípulos una fecha artificial, ya que es más seguro que la aparición tuviera lugar en Galilea en vez de en Jerusalén, lo que obviamente excluye que la aparición se produjera en el domingo de Pascua (p. 1.392, *supra*). Pero en la elección de la fecha de Pentecostés por parte de Hechos hay también mucho de simbólico, ya que Lucas utiliza como trasfondo el tema de la alianza del Sinaí, relacionado con aquella fiesta, para describir la venida del Espíritu Santo (cf. pp. 456s). No descartamos, sin embargo, la posibilidad de que Lucas conserve un auténtico recuerdo cristiano de la primera manifestación carismática del Espíritu Santo en la comunidad precisamente en Pentecostés. Lo que realmente resulta interesante es el hecho de que ambos autores sitúen el don del Espíritu después que Jesús ha ascendido al Padre, incluso teniendo en cuenta que ambos se hacen una idea distinta de la ascensión. Para los dos, la tarea del Espíritu consiste en reemplazar a Jesús, en llevar adelante su obra y en asegurar su presencia en el mundo. Podemos, por tanto, aceptar justificadamente la postura del Archimandrita Cassien, *art. cit.*, y considerar Jn 20,22 como «el Pentecostés joánico», si bien no le seguimos en cuanto a datar este acontecimiento precisamente en la fiesta de Pentecostés.

El poder de perdonar los pecados (20,23)

La última sentencia de Jesús en el curso de la aparición a sus discípulos después de la resurrección se considera frecuentemente como una variante de la sentencia consignada en Mt 16,19 y 18,18 (cf. Dodd, *Tradición,* 349-51):

Mateo	*Juan*
«Lo que ates *(dein)* en la tierra	«A quienes les perdonéis *(aphienai)* los pecados
quedará atado en el cielo,	les quedarán perdonados;
y lo que desates *(lyein)* en la tierra	a quienes se los imputéis *(kratein)*,
quedará desatado en el cielo.»	les quedarán imputados.»

La comparación resulta aún más significativa si tenemos en cuenta que la pasiva utilizada por Juan («quedarán perdonados», «quedarán imputados») y la referencia de Mateo al cielo son dos maneras de hablar para designar la acción de Dios. Generalmente se admite que con «atar y desatar», Mateo traduce una fórmula hebrea/aramea bien atestiguada en los escritos rabínicos posteriores con los verbos *'āsar* y *nātar* o *šᵉrāh*. La expresión de Juan «perdonar los pecados» no presenta ningún problema, pero no estamos seguros del equivalente hebreo de la extraña expresión que traducimos por «imputar» (*šāmar* o *nātar?*). J. A. Emerton, JTS 13 (1962) 325-31, ha formulado una interesante sugerencia. Señala que la referencia a atar y desatar en Mt 16,19 aparece en el contexto de la entrega de las llaves a Pedro por Jesús, y que en toda esta escena se escucha el eco de Is 22,22, en que se promete a Eliaquín el símbolo de la autoridad regia, la llave del palacio, con lo que se le constituye primer ministro del rey: «La llave de la casa de David: abrirá y nadie cerrará, cerrará y nadie abrirá.» Emerton se pregunta si la sentencia original de Jesús no se apoyaría en la imagen isaiana: «Lo que cierres, quedará cerrado; lo que abras, quedará abierto.» Según esta hipótesis, la tradición de Mateo habría acomodado la sentencia original de Jesús a una conocida fórmula legal judía («abrir» se ha convertido en «desatar»; «cerrar» se ha cambiado en «atar», mientras que la tradición joánica habría reelaborado la sentencia de manera que pudiera aplicarse mejor a la cuestión de los pecados («abrir» se ha convertido en «perdonar» y «cerrar» en «imputar»). En cualquier caso, Juan desemboca en una fórmula no más inteligible a los oídos griegos que la de Mateo.

El contexto de la sentencia difiere en los dos evangelios. En Juan es la etapa siguiente a la resurrección. Mt 18,18 se dirige a los discípulos como grupo (cf. 18,1) y su contexto es la forma en que las autoridades deberán resolver las disputas dentro de la comunidad cristiana. Todo el capítulo es una recopilación que hace Mateo de unos materiales susceptibles de ser adaptados para su posterior aplicación a la vida de las comunidades cristianas ya firmemente establecidas, lo que significa que no tenemos aquí el contexto original de la sentencia sobre atar y desatar. Mt 16,19 es parte de una adición peculiar de Mateo (vv. 16b-19) a la escena de Cesarea de Filipo, adición consistente en una colección de materiales referentes a Pedro, algunos de ellos tomados de la etapa que sigue a la resurrección (cf. pp. 583-84; también pp. 1.540-42, *infra*). La situación de la sentencia en Mateo, por consiguiente, no ha

de ser obligatoriamente aceptada; lo cierto es que esta sentencia pudo estar *situada originalmente en un contexto posterior* a la resurrección, como en Juan.

Podríamos preguntarnos qué significa la sentencia de Mateo como una posible orientación para averiguar el significado de la de Juan. La fórmula rabínica de atar y desatar que refleja Mateo se refiere casi siempre a la imposición o supresión de una obligación en virtud de una decisión doctrinal autoritativa. Otro significado menos frecuente de atar/desatar es el de imponer o levantar una excomunión. Este segundo significado de la fórmula afecta directamente a las personas; el primero sólo indirectamente, a través de sus acciones. Los investigadores discuten cuál de los dos significados va mejor con los pasajes de Mateo. F. Büchsel, *deō (lyō):* TWNTE II, 60-61, opta por la excomunión. K. Stendhal, *The School of St. Matthew* (Filadelfia 1968) 28, argumenta que la idea de imponer una obligación va mejor con Mt 16,19 (se otorga a Pedro la autoridad propia de un rabino jefe), mientras que la de excomunión encaja mejor en 18,18. El hecho de que las sentencias de Mateo puedan tener significados distintos según los contextos nos advierte que la variante de la sentencia en Jn 20,22 podría a su vez tener otro significado. Sólo indirectamente puede entenderse la sentencia joánica de perdonar/imputar los pecados como referida a la potestad de recibir en la congregación o expulsar de ella, por ejemplo, si la persona cuyos pecados se perdonan se halla en esos momentos excluida de la fraternidad comunitaria (así, Dodd, *Tradición,* 350). Por otra parte, el perdón de los pecados parece ir más allá de la mera declaración de que existe una obligación moral relacionada con determinadas acciones. La fórmula de Juan tiene mayores resonancias kerigmáticas y posiblemente conserva mejor el alcance de la sentencia original que la fórmula jurídica utilizada en Mateo.

El problema del significado, alcance y ejercicio de la potestad de perdonar los pecados que se otorga en 20,23 han sido elementos decisivos en el cristianismo. Por ejemplo, como reacción ante los reformadores protestantes, el Concilio de Trento condenó la proposición de que esta potestad de perdonar los pecados se ofrece a todos y cada uno de los fieles cristianos; este versículo habría de entenderse más bien en relación con los sacerdotes ordenados, que ejercen esa potestad en el sacramento de la penitencia, y no simplemente en relación con la potestad de predicar el evangelio otorgada a la Iglesia (DB §§ 1703, 1710). Numerosos investigadores católicos modernos no opinan que esta

declaración de su Iglesia se refiera necesariamente o defina el significado que *el evangelista* quiso dar a este versículo cuando lo escribió; la declaración insiste, frente a las críticas contra el sacramento de la penitencia, en que éste es la aplicación y el ejercicio legítimos (aunque posteriores) de aquella potestad de perdonar los pecados que se otorgó en el versículo de Juan que comentamos. Con todo, la posición católica refleja una interpretación por la que la potestad mencionada en 20,23 afecta a los pecados cometidos *después* del bautismo y que es otorgada a un grupo concreto, el de los Once, que por medio de la ordenación lo transmite a otros. Esta interpretación ha sido rechazada por otros cristianos que afirman que la potestad es otorgada a un grupo más amplio simbolizado por los discípulos, que además consiste en la potestad de predicar que Dios perdona los pecados en Cristo y de admitir a los pecadores al bautismo.

Es probablemente imposible zanjar esta disputa sobre bases puramente exegéticas, ya que algunos de los presupuestos de ambos bandos reflejan intereses posbíblicos. Ya hemos insistido (página 1.473, *supra*) en que «los discípulos» en la tradición preevangélica joánica a los que Jesús resucitado habla son los Once, pero no podemos estar seguros de que el evangelista los mire como un grupo histórico o como un símbolo de todos los cristianos. En cuanto a la potestad de perdonar/imputar los pecados, en el texto mismo no hay nada que relacione el perdón con la predicación del Evangelio o la admisión al bautismo. Estas ideas se basan en una armonización con los otros relatos evangélicos sobre Jesús resucitado y sus apariciones a los Once. Por ejemplo, Lc 24,47 presenta a Jesús instruyendo a los Once (y a los que estaban con ellos) acerca de que «el arrepentimiento y el perdón de los pecados se predicarán [*keryssein,* «proclamar»] en su nombre a todas las naciones»; también el Apéndice de Marcos (16,15) contiene la instrucción de predicar el Evangelio. La relación entre el perdón de los pecados y el bautismo se apoya en una analogía con Mt 28,19, donde Jesús encomienda a sus discípulos que bauticen a todas las naciones, y en el Apéndice de Marcos (16,16), donde se especifica el doble efecto de la misión de bautizar: «El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará.» Pero la armonización es un recurso pobre para resolver el problema del significado que pueda tener en Juan el poder de perdonar los pecados, del mismo modo que tampoco ayuda mucho a entender lo que Juan quiere decir con el término «discípulo». (Curiosamente, muchos que recurren a la armonización para resolver el pri-

mer problema se niegan a usarla para aclarar el segundo.) En la teología joánica apenas hay apoyo interno para interpretar el v. 23 como una potestad de predicar el perdón de los pecados. Es lógico que Lucas insista en este sentido, porque los Hechos muestran cómo se llevó a cabo esa predicación; pero esta misma razón hace pensar a muchos que esa insistencia se debe al mismo Lucas más que a la tradición preevangélica. Mayor apoyo interno tiene en Juan la relación entre el perdón de los pecados y la admisión al bautismo, pues algunos de los pasajes joánicos que muestran un simbolismo bautismal secundario tocan también la cuestión del pecado. Fue el Bautista el que proclamó a Jesús «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29). En el cap. 10 se pone en contraste el ciego cuyos ojos se abren (simbolismo bautismal; cf. vol. I, 689) con los fariseos, cuyos pecados permanecen (9,41). Es importante el hecho de que los Padres de los tres primeros siglos entendieron Jn 20,23 en relación con el perdón bautismal de los pecados; cf. también la fórmula de profesión de fe «un bautismo para el perdón de los pecados». El hecho de que estos autores antiguos no relacionen este versículo con el problema de los pecados cometidos después del bautismo es muy significativo, ya que en aquella época se discutía intensamente el problema de si tales pecados pueden o no ser perdonados (T. Worden, *The Remission of Sins:* «Scripture» 9 [1957] 65-67).

Sin embargo, dudamos de que en Juan haya pruebas suficientes que nos permitan afirmar que el evangelista se refería exclusivamente a la potestad de admitir o no admitir a los neófitos al bautismo. En el contexto inmediato, lo único que remotamente evoca el bautismo es la idea de que el don del Espíritu a los discípulos viene a ser en cierto modo su bautismo. En vez de interpretar el v. 23 a la luz de los paralelos en los restantes relatos evangélicos y de unas débiles relaciones con un simbolismo bautismal secundario, veamos qué resulta si lo interpretamos a la luz del contexto inmediato y de los grandes temas de la teología joánica.

El v. 23 ha de relacionarse con el v. 21. Los discípulos pueden perdonar e imputar los pecados de los hombres porque ahora los envía Jesús del mismo modo que él fue enviado por el Padre. Perdonar e imputar los pecados, por consiguiente, son cosas que han de interpretarse a la luz de la acción misma de Jesús con respecto al pecado. En 9,39-41 dice Jesús que ha venido al mundo para un juicio, para que unos vean y otros queden ciegos. La ceguera voluntaria significa per-

manecer en el pecado; implícitamente, la buena disposición para ver, da como fruto la liberación del pecado. Jn 3,17-21 describe una separación entre los que llevan una vida dominada por el bien y los que llevan una vida dominada por el mal; esta discriminación se relaciona con el fin para el que Dios *envió* a su Hijo al mundo. Si los discípulos son ahora enviados del mismo modo que lo fue el Hijo, habrán de proseguir la obra de discriminar mediante un juicio a los buenos de los malos. Ya hemos dicho que 20,21 es un eco de 17,18, pasaje que a su vez trata de la misión de los discípulos al mundo; el contexto de este segundo pasaje demuestra que la presencia de los discípulos provoca el odio de algunos («el mundo», 17,14) pero lleva a otros a creer (17,20). Vemos, por tanto, cómo la escatología realizada joánica y su dualismo nos ofrecen el trasfondo suficiente para entender el perdón y la imputación de los pecados en 20,23. Los discípulos hacen, con sus palabras y sus obras, que los hombres se juzguen a sí mismos; unos se acercan a la luz y reciben el perdón; otros se vuelven de espaldas y se endurecen en su pecado.

El v. 23 ha de relacionarse con el v. 22. Los discípulos pueden perdonar e imputar los pecados de los hombres porque Jesús ha soplado sobre ellos el Espíritu Santo. Jesús perdonó los pecados durante su ministerio, pero ¿cómo se ejercerá esta misma potestad una vez que él haya partido? En 1 Jn 2,1-2 tenemos una respuesta cristiana: Jesucristo, nuestro intercesor ante el Padre, «es expiación por nuestros pecados, y no sólo por nuestros pecados, sino también por los de todo el mundo». Sin embargo, el evangelio se preocupa ante todo por la aplicación del perdón sobre la tierra, y ello se realiza en y a través del Espíritu que Jesús ha enviado. Si nos fijamos en los pasajes joánicos sobre el Paráclito, se refuerza la idea de que los discípulos son el órgano del juicio discriminatorio sobre el mundo (cf. Beare, 98). A través de los discípulos, el Paráclito, igual que el mismo Jesús, separa a los hombres en dos grupos: los que creen y pueden reconocerle y recibirle, y el mundo, que no le ve ni le reconoce y que será condenado (14,17; 16,8). Si de los pasajes sobre el Paráclito pasamos a las ideas joánicas más generales acerca del Espíritu, podemos relacionar el perdón de los pecados con la efusión escatológica del Espíritu que purifica a los hombres y los engendra a una nueva vida (cf. comentario a 1,33 y 3,5). En 20,22, el simbolismo primario del don del Espíritu se refiere a la nueva creación, una creación que excluye el mal, pues el Espíritu *Santo* consagra a los hombres y les

otorga el poder de santificar a otros. En un artículo importantísimo J. Schmitt ha demostrado que Jn 20,22-23 (la yuxtaposición del don del Espíritu y el perdón de los pecados) ha de relacionarse con la idea aceptada en Qumrán de que Dios ha derramado su espíritu santo sobre todos los que han sido admitidos en la comunidad; «Será purificado de todos sus pecados por el espíritu de santidad» (1QS 3,7-8). Esta purificación escatológica inicial de los pecados, confirmada y evidenciada por las aguas de la purificación en Qumrán, no excluye la necesidad de un perdón constante en la vida de la comunidad. El supervisor (*m*^{e}*baqqēr,* etimológicamente equivalente al *episkopos,* «obispo», cristiano) de DD 13,9-10 ha de apiadarse de todos los que tiene a su cuidado igual que un padre se apiada de sus hijos, pero ha de rechazar a todos los que se extravían. «*Desatará* todas las ataduras que los *atan* para que ninguno sea oprimido o quebrantado en su congregación». A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Cleveland 1962) 157[4], opina que se trata de una referencia a las ataduras del pecado y que se manda al supervisor que desate esos vínculos a fin de que todos los miembros de la congregación, que antes estaban oprimidos por Belial y se sentían abrumados por su conciencia de pecado, conozcan la libertad y la alegría espiritual. E. Cothenet, en J. Carmignac (ed.), *Les Textes de Qumran* II (París 1963) 201, niega que en el pasaje de Qumrán se trate de una absolución. Lo que ocurre es más bien que el supervisor, al crear un clima de justicia y fraternidad, dispone a los miembros para recibir el perdón de Dios. Si interpretamos Jn 20,22-23 a la luz de este trasfondo de Qumrán, entenderemos cómo la potestad de perdonar los pecados, relacionada con la efusión del Espíritu creador, implica probablemente un perdón inicial por la admisión al bautismo y un ejercicio continuo del perdón dentro de los vínculos que establece la vida de la comunidad cristiana. Estamos de acuerdo, por tanto, con Hoskyns, Barret y Dodd (*Tradición,* 347[18]) en negar que haya razones convincentes para limitar el perdón a los pecados cometidos antes del bautismo. Si Jesús es «el enviado de Dios» y «no escatima el Espíritu» (3,34), es de suponer que la misma sobreabundancia caracteriza al don del Espíritu por parte de los enviados de Jesús. Grass, 67-68, tiene razón al insistir en que Juan no se refiere aquí a una situación puramente misionera, sino más bien a una comunidad eclesial estable. Una comunidad de este tipo necesita el perdón no sólo en el momento de admitir a sus miembros, sino a lo largo de toda su vida.

El v. 23 ha de relacionarse con lo que sigue en Jn 20, sobre todo con Jn 20,29. El relato de Tomás nos ofrece la transición entre los discípulos directos de Jesús y los muchos cristianos que creen sin haber visto. Del mismo modo que el Espíritu Santo, infundido sobre los discípulos por Jesús, es dado luego a todos los creyentes en el bautismo, también la potestad de perdonar los pecados afectará a todos los creyentes. Esta función del perdón en la vida de los cristianos de una etapa posterior está atestiguada en 1 Jn 1,7-9, donde el autor dice a sus hermanos que si reconocen honradamente que siguen pecando, «él nos perdona nuestros pecados y nos limpia de todo mal» (cf. también 2,12). Estas palabras se refieren evidentemente al perdón directo de los pecados por Dios, pero en 1 Jn 5,16-17, donde se recomienda orar pidiendo el perdón de los pecados que no son de muerte, pero no el de los pecados que son de muerte, se expresa la posibilidad de que los cristianos tengan un cometido en el perdón de los pecados de los demás, al menos mediante la oración. Podríamos preguntarnos si dentro de la comunidad joánica había algunos miembros investidos de la potestad sobre los pecados (cf. Grass, 69), pero resultaría difícil llegar a una conclusión segura.

En resumen, dudamos de que haya pruebas suficientes para limitar el poder de perdonar los pecados y de imputarlos, otorgado en Jn 20,23, a un ejercicio específico de esta potestad dentro de la comunidad cristiana, sea la admisión al bautismo, sea el perdón a través del sacramento de la penitencia. Éstas son únicamente manifestaciones parciales de una potestad más amplia, concretamente, la potestad de aislar, rechazar y negar el mal y el pecado, una potestad otorgada a Jesús en su misión por el Padre y que Jesús comunica a su vez a través del Espíritu a sus enviados. Se trata de una potestad eficaz, no meramente declarativa, contra el pecado, un poder que afecta a los nuevos y a los antiguos seguidores de Cristo, que supone también un desafío a los que se niegan a creer. Juan no nos explica cómo o por quiénes se ejercía esta potestad en la comunidad a la que dirigía su evangelio, pero el mero hecho de que la mencione indica que se ejercía. (En la comunidad de Mateo, la potestad de perdonar o imputar los pecados, expresada en la sentencia de atar/desatar, debió de ejercerse en forma de decisiones formales sobre quién había de ser considerado pecador y excomulgado.) Esta potestad ha tenido en el curso del tiempo distintas manifestaciones, según que las diversas comunidades cristianas especificaron legítimamente la manera y los responsables de ejercerla. Es

posible que el silencio de Juan nos sirva de orientación: exegéticamente, se puede recurrir a Jn 20,23 para afirmar que ha sido concedida esa potestad, pero nadie puede recurrir a este texto como prueba de que la forma en que una determinada comunidad ejerce esta potestad no está de acuerdo con la Escritura.

Tomás pasa de la incredulidad a la fe (20,24-27)

Como se indicó en el contenido (p. 1.383, *supra*), los vv. 24-25 forman la transición entre los dos episodios de la segunda escena: el v. 24 se refiere al primer episodio, y explica la ausencia de Tomás; el v. 25 sirve de preparación al segundo episodio, y explica la negativa de Tomás a creer a menos que pueda examinar físicamente el cuerpo de Jesús.

Los otros discípulos han visto al Señor resucitado y han creído en él, pero Tomás no acepta su palabra. Su obstinación nos recuerda la actitud que adoptó en el relato de Lázaro (11,14-16). Después de hablar a los discípulos sobre la muerte de Lázaro, dice Jesús: «Me alegro por vosotros de no haber estado allí para que tengáis fe», pero Tomás no se siente en absoluto impresionado por la capacidad de Jesús para conocer las cosas a distancia. Está de acuerdo en acompañarle a Judea, pero insiste en que ello les va a costar la vida.

Al exigir que se le deje examinar el cuerpo de Jesús con dedos y mano, Tomás pide más de lo que se les ofreció a los demás discípulos. Jesús les mostró sus manos y costado (v. 20), y ellos se alegraron al ver al Señor. Pero Tomás quiere ver y tocar. Literalmente dice: «Si no veo... y meto mi dedo..., no creeré» (v. 25). Podemos afirmar que el autor joánico desaprueba la actitud de Tomás, puesto que redacta el v. 25 casi en los mismos términos usados para exponer la actitud que Jesús condenó en 4,48: «Como no veáis signos y prodigios no creéis.» Wenz, *art. cit.*, afirma que no hay nada reprensible en la actitud de Tomás al pedir que se le deje examinar las heridas de Jesús con sus propias manos, puesto que, de hecho, el evangelista creía que el cuerpo de Jesús era tangible. Sin embargo, el evangelista también creía que los milagros de Jesús eran visibles, pero juzgaba reprensible la atención exclusiva en la contemplación de lo milagroso (2,23-25). Los discípulos y Tomás representan dos actitudes distintas ante las apariciones de Jesús. Cuando ven a Jesús, los discípulos se sienten movidos a recono-

cerle como Señor (v. 25); Tomás, por el contrario, quiere comprobar lo milagroso en sí.

Todo ello indica, al parecer, que Tomás se ha hecho reprensible por dos motivos: por negarse a aceptar la palabra de los demás discípulos y por su empeño en comprobar el aspecto maravilloso o milagroso de la aparición de Jesús. Algunos investigadores, entre ellos B. Weiss, Lagrange y Wendt, piensan que Jesús lo acusó de incrédulo por el primer motivo. Las palabras de Jesús en el v. 27, sin embargo, son un desafío a Tomás únicamente a propósito de lo segundo. Pero, lo mismo que ocurrió en el funcionario real al que se dirigieron las palabras de 4,48, Tomás, a pesar de sus inclinaciones personales, también es capaz de llegar a una fe efectiva; en los vv. 26-28 se describe su avance efectivo en la fe. Cuando se aparece Jesús y en un tono que no deja de ser sarcástico ofrece a Tomás la cruda demostración del milagro que él exigía, Tomás cree sin necesidad de comprobar las heridas de Jesús. Ciertamente, esto es lo que implica el relato de Juan, pues el evangelista no hubiera juzgado adecuada la fe de Tomás si éste hubiera aceptado la invitación de Jesús, ni hubiera puesto en labios de Tomás la tremenda profesión de fe del v. 28. En palabras del v. 27, Tomás no persistió en su incredulidad, sino que creyó y se hizo digno de ser incluido entre los que vieron y creyeron. (v. 29a). El evangelista se conformaba con dejar en claro que *era posible* tocar el cuerpo de Jesús, pero una generación posterior de autores cristianos se olvidó de la finura que manifiesta la distinción joánica entre lo bueno y lo malo que hay en la contemplación de lo milagroso. En consecuencia, se desarrolló una tradición de que Tomás o los discípulos llegaron realmente a tocar a Jesús. Ignacio, *Esmirnenses,* 3,2, dice que Jesús se presentó a los que estaban con Pedro y les invitó a tocarle y comprobar que no era un fantasma: «E inmediatamente ellos le tocaron y creyeron.» En la *Epistula Apostolorum,* 11-12, texto del siglo II, se dice que Pedro tocó las huellas de los clavos en las manos, que Tomás tocó la herida de la lanza en el costado y que Andrés se fijó en las huellas que dejaban los pies de Jesús. Notemos de paso que en 1 Jn 1,1, donde se alude a «lo que vimos y tocamos con nuestras propias manos», no hay base real para esta interpretación errónea del evangelio. Allí se habla de la realidad de la vida eterna encarnada o de lo que el evangelio expresaría con la frase de que la Palabra se hizo carne; el pasaje citado nada tiene que ver con tocar el cuerpo de Jesús resucitado.

Independientemente de que ésta fuera o no su intención, lo cierto

es que el evangelista nos ha dado en los cuatro episodios del cap. 20 cuatro ejemplos ligeramente distintos de fe en Jesús resucitado. El discípulo amado cree después de ver los lienzos mortuorios, pero sin haber visto al mismo Jesús. Magdalena ve a Jesús, pero no le reconoce hasta ser llamada por su nombre. Los discípulos le ven y creen. También Tomás le ve y cree, pero sólo después de haber insistido tercamente en el aspecto maravilloso de la aparición. Los cuatro casos ejemplarizan la actitud de los que ven y creen. El evangelista pondrá fin a su mensaje llamando la atención en el v. 29a sobre los que han creído sin ver.

La profesión de fe de Tomás (20,28)

Cuando por fin cree Tomás, expresa su fe con una profesión rotunda: «Señor mío y Dios mío.» El Jesús que se ha aparecido a Tomás es un Jesús que ha sido exaltado en la crucifixión, la resurrección y la ascensión a su Padre y que ha recibido la gloria que tenía junto al Padre antes de que existiera el mundo (17,5). Tomás lo cree así y lo reconoce. Tomás ha penetrado más allá del aspecto milagroso de la aparición y ha entendido lo que la resurrección-ascensión manifiesta acerca de Jesús. La respuesta de Jesús en el v. 29a acepta por buena la idea que Tomás se hace de lo que ha ocurrido: «Has creído.»

La combinación de los títulos «Señor» y «Dios» aparece en la literatura religiosa pagana y está representada en el *Dominus et Deus noster* que asumió el emperador Domiciano (81-96 d. C.; cf. Suetonio, *Domitianus,* 13), que era probablemente el emperador reinante cuando se componía este evangelio y contra cuyas pretensiones se escribió el Apocalipsis. Sin embargo, los investigadores están de acuerdo en que la fuente de estos títulos es, en el caso de Juan, puramente bíblica. En efecto, aquí se combinan los términos usados en los LXX para traducir YHWH (= *kyrios*) y Elohim (= *theos*). De hecho, los LXX traducen habitualmente la expresión *YHWH Elohāy* por «Señor, Dios mío» (*Kyrie, ho theos mou;* Bultmann, 538[8]); lo más próximo que encontramos a la fórmula joánica es Sal 35,23: «Dios mío y Señor mío.»

Ésta es, por consiguiente, la suprema afirmación cristológica del cuarto Evangelio. Los primeros discípulos dieron numerosos títulos a Jesús en el cap. 1 (cf. p. 292), y a lo largo del ministerio le han sido

dados otros nuevos: Rabbi, Mesías, Profeta, Rey de Israel, Hijo de Dios. En las apariciones después de la resurrección Jesús ha sido saludado como Señor por Magdalena y por los discípulos en grupo. Pero sólo Tomás hace ver que es posible dirigirse a Jesús con el mismo lenguaje que emplea Israel para dirigirse a Yahvé. Ahora se cumple la voluntad del Padre: «... para que todos honren al Hijo como honran al Padre» (Jn 5,23). Ha sucedido lo que había predicho Jesús: «Cuando levantéis en alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que YO SOY» (8,28). Nótese, sin embargo, que Jesús es honrado como Dios en *una profesión de fe.* Ya hemos insistido (p. 222) en que la aplicación neotestamentaria de «Dios» a Jesús no constituye todavía una verdadera formulación dogmática, sino que aparece en un contexto litúrgico o cultual. Es una respuesta de alabanza a Dios que se ha revelado en Jesús. El «Señor mío y Dios mío» de Tomás, por consiguiente, se aproxima mucho al «la Palabra era Dios» del versículo inicial del Prólogo al cuarto Evangelio. Si es cierto, como supone Barrett, que la aparición de Jesús en 20,19ss evoca una primitiva liturgia cristiana (cf. nota a «el primer día de la semana», en el v. 19), Tomás pronuncia una doxología en nombre de la comunidad cristiana. Tenemos un reflejo de esta aclamación de la comunidad en la escena que describe el autor de Ap 4,11, cuando los ancianos caen postrados ante el trono de Dios, cantando: «Digno eres, *nuestro Señor y Dios,* de recibir gloria y honor y poder.» En el Apocalipsis la aclamación va dirigida al Padre; en Juan, al Hijo. Pero el Padre y el Hijo son una misma cosa (Jn 10,30). No es de extrañar que la profesión de Tomás sea lo último que dice un discípulo en el cuarto Evangelio (tal como fue originalmente concebido, antes de que se le añadiera el cap. 21). Nada más profundo cabía decir de Jesús.

Después de considerar a Tomás en el v. 28 como un portavoz de la fe que profesa la comunidad cristiana en respuesta al kerigma proclamado en el Evangelio, estamos ya en condiciones de entender la dimensión de alianza que entraña esta misma profesión. Como ya hemos indicado (pp. 1.450-51, *supra*), en 20,17 se prometía que después de la ascensión de Jesús, Dios se haría *Padre de los discípulos* una vez que éstos fueran engendrados por el Espíritu, y que también sería de manera especial *Dios de un pueblo* vinculado a él por una nueva alianza. Las palabras que Tomás dirige a Jesús son la voz de este pueblo que ratifica la alianza que el Padre ha establecido en Jesús. Tal como pro-

metía Os 2,25(23), un pueblo que antes no era pueblo puede ahora decir: «Tú eres mi Dios.» Esta confesión se ha combinado con la profesión de fe bautismal «Jesús es Señor», que sólo puede formularse cuando ha sido derramado el Espíritu (1 Cor 12,3).

La bienaventuranza de los que creen sin haber visto (20,29)

El tema de una nueva alianza nos lleva a analizar las últimas palabras que pronuncia Jesús en este evangelio. La alianza básica del AT se estableció en el Sinaí con el pueblo que Moisés había sacado de Egipto. ¿En qué forma abarcaba esta alianza a las sucesivas generaciones israelitas, que no habían presenciado el acontecimiento del Sinaí? Según el Midrash Tanhuma (un texto homilético tardío, citado en StBII,586), Rabbi Simeón ben Lakish (*ca.* 250 d. C.) hizo la siguiente observación: «El prosélito es más amado de Dios que todos los israelitas que estaban en el Sinaí. Porque si aquella gente no hubiera presenciado el trueno, las llamas, el relámpago, el temblor de la montaña y el sonido de la trompeta, no hubiera aceptado la ley de Dios. Pero el prosélito que no ha visto ninguna de estas cosas llega y se entrega a Dios y acepta la ley de Dios. ¿Habrá alguien más amado que este hombre?» También el Jesús joánico alaba ahora a la mayoría del pueblo de la nueva alianza que, sin haberle visto, lo proclama por el Espíritu Señor y Dios. Jesús asegura a todos estos discípulos de todos los tiempos y lugares que prevé su situación y los cuenta entre los que comparten la alegría anunciada por su resurrección.

La sentencia del v. 29 es un perfecto final del evangelio. Una vez que ha narrado todo lo que habían visto los discípulos (y sobre todo el discípulo amado), el autor vuelve la mirada a una era en que no será posible ver a Jesús, pero se le podrá escuchar. Hasta este momento, en los relatos del evangelio sólo había sido posible un tipo de fe auténtica, la que brota de la presencia visible de Jesús, pero con la inauguración de la presencia invisible de Jesús en el Espíritu, surge un nuevo tipo de fe. Lo importante, como atestiguan las dos partes del v. 29, es que ya es preciso creer, independientemente de que la fe proceda o no de la visión. A lo largo de todo el evangelio, y sobre todo en el discurso final, mientras describía los sucesos que se desarrollaron en el escenario de la Palestina de comienzos del siglo I, el evangelista pensaba en un auditorio sentado en el oscuro teatro del futuro, contemplando en

silencio todo cuanto hacía y decía Jesús. Fiel a las limitaciones y a la lógica escénica del drama que imponía la forma misma del evangelio, el Jesús joánico no podía dirigirse a ese auditorio sino indirectamente a través de los discípulos que intervenían en la escena y expresaban unas reacciones y sentimientos que eran compartidos también por el auditorio. Pero ahora, cuando está a punto de caer el telón sobre el escenario, se encienden de pronto las luces de la sala. Jesús vuelve su atención de los discípulos que están en el escenario al auditorio que se ha hecho visible y deja bien claro que su última preocupación son ellos, los que han creído en él por la palabra de los discípulos (17,20). Unos versículos más arriba (20,21) se nos ha hablado de la misión de los discípulos; ahora pasan a primer plano los que representan el fruto de esa misión.

Las dos partes del v. 29 establecen, por tanto, un contraste entre dos situaciones, la de ver y la de no ver a Jesús. (Nótese que, a pesar de la suposición de algunos comentaristas, en este versículo no se establece contraste alguno entre ver y tocar ni entre ver tocando y ver sin tocar.) En este contraste, Tomás ya no es el hombre que duda (v. 25), sino el creyente (v. 28); al igual que los demás discípulos, Tomás ha visto y ha creído; en consecuencia, es uno de los dichosos por gozar de la alegría de la resurrección. Si bien el v. 29a no contiene una bienaventuranza formal ni llama dichosos a los que ven y creen, por lo dicho en el v. 20 se supone su alegría. Son aquellos a los que Jesús ha retornado desde la muerte para *verlos* de nuevo, trayéndoles una alegría que nadie les podrá arrebatar (16,22). Por ello interpretamos el contraste del v. 29 como entre dos tipos de felicidad, no entre una felicidad (v. 29b) y una situación inferior (v. 29a). Independientemente de cómo se interprete la adversativa del v. 29b, su intención es negar la idea de que sólo los testigos oculares tuvieran alguna ventaja especial en cuanto a la posesión de la alegría y las bendiciones del Jesús resucitado. El evangelista desea subrayar que, en contra de lo que se pudiera imaginar, los que no han visto son iguales en la estimación de Dios a los que vieron y, en cierto sentido, han sido más favorecidos. (Parece que Lucas insiste en la misma idea a propósito de la escena de Emaús: los dos discípulos ven a Jesús, pero no le roconocen hasta la fracción del pan; la comunidad de Lucas tiene la misma oportunidad de reconocer la presencia de Jesús resucitado en la fracción del pan [24,30-31.35].) Si nos preguntamos por la situación existencial de su comunidad que indujo al cuarto evangelista a insistir en esta idea, podemos imaginar que se

trataría de una forma mitigada de la misma dificultad que se refleja en el cap. 21, a saber: la muerte de los testigos oculares y la desaparición de la generación apostólica. (Sobre la valoración joánica de los testigos oculares, cf. 1 Jn 1,1-3.) Por muy triste que resulte esta situación –parece decir el evangelista a sus lectores–, no es un momento en que vaya a perderse la seguridad de la presencia permanente de Jesús resucitado, pues ha bendecido a los que no le han visto tanto como bendijo a los que le vieron. Dodd, *Tradición,* 353ss, sugiere que la bendición o macarismo de Juan en el v. 29b es una reelaboración de una bienaventuranza más antigua que también se refleja en la tradición sinóptica: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis» (Lc 20,23; Mt 13,16). La forma sinóptica resultaría apropiada durante el ministerio de Jesús, cuando éste proclamaba la presencia escatológica del reino; la forma de Juan representaría una adaptación de la bienaventuranza escatológica a la situación de la Iglesia en la etapa que sigue a la resurrección. Vemos esta situación en 1 Pe 1,8, que se parece mucho a Jn 20,29b en cuanto a la idea y la expresión: «Sin haberle visto le amáis; aunque ahora no le veis, creéis en él y os alegráis con gozo inefable e intenso.»

Hemos insistido en nuestra interpretación del v. 29 como un contraste entre ver y no ver (lo mismo opinan Prete, Erdozáin y Wenz), en contra de la opinión que establece el contraste entre ver y creer. Los dos grupos del v. 29 creen de verdad; por otra parte, encontramos infundada la afirmación de Bultmann, 539, que la fe de que se habla en el v. 29a, aunque da origen a la profesión «Señor mío y Dios mío», no es digna de elogio, ya que ver es una percepción sensible que, como tal, se opone radicalmente a la fe. Éste es otro ejemplo de la tesis de Bultmann de que Juan ha presentado las apariciones de Jesús resucitado únicamente para demostrar que carecen de importancia. (Bultmann piensa que las apariciones no tuvieron lugar realmente; se trata simplemente de cuadros simbólicos en que el Padre se une a los suyos.) Desde esta perspectiva, las apariciones de Jesús vienen a ser, como sus signos, concesiones a la debilidad humana. Debería bastar la palabra de Jesús, y en la fe auténtica no se recurre a los signos. A nuestro juicio, esta exégesis de Bultmann refleja la teología personal de este autor más que el pensamiento del evangelista. En Juan no hay dicotomía alguna entre signo y palabra; se trata de dos medios de revelación y la palabra ayuda a interpretar el signo. En el apéndice III, publicado al final de la obra, manifestamos que la actitud joánica con respecto al valor de los signos y su relación con la fe es compleja. Hay dos reac-

ciones distintas ante los signos, y ambas se describen como fe. Hay un tipo de fe insuficiente, en que el «creyente» se siente superficialmente afectado por lo maravilloso que ve. En cuanto a las apariciones de Jesús resucitado, Tomás representa esta actitud en el v. 25: creerá cuando tenga las pruebas tangibles del milagro. Pero hay otro tipo de fe adecuada, que ve una realidad celeste más allá del milagro, concretamente lo que Jesús manifiesta acerca de Dios y de sí mismo. Tomás llega a esta etapa de la fe en el v. 28. Este segundo tipo de fe no descarta el signo o la aparición de Jesús resucitado, pues la utilización de lo visible es consecuencia inevitable de que la Palabra se haya hecho carne. Mientras Jesús permaneció entre los hombres había que llegar a la fe a través de lo visible. Ahora, al final del evangelio, otra actitud se hace posible y necesaria. Es la era del Espíritu o de la presencia invisible de Jesús (14,17) y ha pasado el tiempo de los signos y las apariciones. La transición del v. 29a al 29b no tiene el alcance limitado de que lo uno precede a lo otro, sino que consiste en que lo uno lleva a lo otro. «Si no llega a ser porque Tomás y los otros apóstoles vieron al Cristo encarnado, nunca hubiera existido la fe cristiana» (Barrett, 477). O como lo expresa el mismo evangelista en 20,30-31, ha narrado los signos para que los demás crean. Aquí no se rechaza en absoluto que los signos tengan un valor para la fe.

De paso podríamos mencionar el extraño eco de este pasaje joánico en el texto gnóstico o semignóstico del siglo II (?) procedente de Chenoboskion y publicado hace poco, *La Carta Apócrifa de Santiago* (cf. pp. 65ss): «Habéis visto al Hijo del Hombre, habéis hablado con él y le habéis escuchado. ¡Ay de aquellos que (sólo) vieron al Hijo del Hombre! Dichosos [*makarios*] los que no vieron al hombre, no han tenido contacto con él, no han hablado con él y no le han escuchado» (3,13-24). «Dichosos los que me llegan a conocer. Desdichados los que oyen y no creen. Dichosos los que no vieron pero [creyeron]» (12,38-13,1).

Es del todo coherente que las palabras finales del evangelio joánico original sean precisamente unas palabras de Jesús, del que no se dice que desaparezca de entre los suyos. (En esto se diferencia Juan de la tradición que recogen los relatos evangélicos sobre las apariciones en Jerusalén; Lc 24,51; Hch 1,9 y el Apéndice de Marcos, 16,19, mencionan explícitamente la partida de Jesús.) Para Juan, Jesús *sigue presente* en el Paráclito/Espíritu que estará con los discípulos para siempre (Jn 16,19). Sus últimas palabras ostentan el carácter propio de la Palabra atemporal que fue pronunciada antes de que el mundo fuera creado.

BIBLIOGRAFÍA

[Sobre la referencia al Espíritu en 20,22, cf. también la bibliografía del apéndice V.]

E. G. Auer, *Die Urkunde der Auferstehung Jesu* (Wuppertal 1959). Estudio de 20,5-7.

M. Balagué, *La prueba de la resurrección (Jn 20,6-7):* EstBíb 25 (1966) 169-92.

F. W. Beare, *The Risen Jesus Bestows the Spirit: A Study of John 20,19-23:* «Canadian Journal of Theology» 4 (1958) 95-100.

P. Benoit, *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20,1-18,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift J. Jeremias, Berlin 1960) 141-52.

—*The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (Nueva York 1969) 231-87.

M.-E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du Quatrième Evangile:* RB 69 (1962) 200-3, sobre 20,24-31.

Cassien (Sergio Besobrasoff), *La Pentecôte Johannique:* «Études Théologiques et Religieuses» 13 (1938) 151-76, 254-77, 327-43; 14 (1939) 32-62, 98-106. Publicado posteriormente en forma de libro.

F.-M. Catharinet, *Note sur un verset de l'évangile de Jean (20, 17),* en *Mémorial J. Chaine* (Lyon 1950) 51-59.

C. H. Dodd, *Some Johannine «Herrnworte» with Parallels in the Synoptic Gospels:* NTS 2 (1955-56) 85-86. Estudio de 20,23, recogido en *Tradición, 347-49.*

—*The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels,* en *Studies in the Gospel* (Hom. a R. H. Lightfoot, Oxford 1957) 9-35.

L. Erdozáin, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio* (Analecta Biblica 30, Roma 1968) especialmente 36-48, sobre 20,24-29.

A. Feuillet, *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo* 20, *11-18,* en *L'Homme devant Dieu* I (Mélanges H. de Lubac, París 1963) 93-112.

H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga[3] 1964) especialmente 51-73.

W. Grundmann, *Zur Rede Jesu vom Vater im Johannesevangelium:* ZNW 52 (1961) 212-30. Estudio sobre 20,17.

G. Hartmann, *Die Vortage der Osterberichte in Joh 20:* ZNW 55 (1964) 197-220.

K. Kastner, *Noli me tangere:* BZ 13 (1915) 344-53. Notable como curiosidad.

C. Lavergne, *Le sudarium et la position des linges après la résurrection,* parte de un artículo publicado en «Sindon» 3, 5/6 (1961) 1-58.

A. R. C. Leaney, *The Resurrection Narratives in Luke* (*xxiv.* 12-53): NTS 2 (1955-56) 110-14. Comparación con Jn 20.

B. Lindars, *The Composition of John xx:* NTS 7 (1960-61) 142-47.

O. Michel, *Ein johanneischer Osterbericht,* en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Festschrift E. Klostermann; Texte und Untersuchungen 77, Berlín 1961) 35-42.

M. Miguens, *Nota exegética a Juan 20, 17:* «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 7 (1956-57) 221-31.

W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen:* ZNW 47 (1956) 243-67.

F. Neirynck, *Les femmes au Tombeau: Étude de la rédaction Matthéenne:* NTS 15 (1968-69) 168-90, especialmente 184-90, sobre 20,11-18.

B. Prete, *«Beati coloro che non vedono e credono» (Giov. 20, 29):* BibOr 9 (1967) 97-114.

J. Schmitt, *Simples remarques sur le fragment Jo., xx, 22-23,* en *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Estrasburgo 1956) 415-23.

F. E. Scholte, *An Investigation and an Interpretation of John 20:22* (Tesis doctoral, Seminario teológico de Dallas 1953).

B. Schwank, *Das leere Grab (20, 1:18):* SeinSend 29 (1964) 388-400.

—*«Selig, die nicht sehen und doch glauben» (20, 19-31):* SeinSend 29 (1964) 435-50-

—*Die Ostererscheinungen des Johannesvangeliums und die Post-mortem-Erscheinungen der Parapsychologie:* «Erbe und Auttrag» 44 (1968) 36-53.

H. von Campenhausen, *The Events of Easter and the Empty Tomb,* en *Tradition and Life in the Church* (Filadelfia 1968) 42-89.

H. Wenz, *Sehen und Glauben bei Johannes:* TZ 17 (1961) 17-25. Estudio sobre 20,29.

F. M. Willam, *Johannes am Grabe des Auferstandenen (Jo 20, 2-10):* ZKT 71 (1949) 204-13.

EL LIBRO DE LA GLORIA

CONCLUSIÓN

DECLARACIÓN DE LAS INTENCIONES DEL AUTOR (20,30-31)

70. *DECLARACIÓN DE LAS INTENCIONES DEL AUTOR* (20,30-31)

20 [30] Cierto que Jesús realizó otros muchos signos en presencia de sus discípulos, que no se han consignado en este libro. [31] Hemos recogido éstos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y por esta fe tengáis vida en su nombre.

NOTAS

20,30. *Cierto que. Men oun* aparece tan sólo en este pasaje y en 19,24 por lo que a Juan se refiere. En los Hechos se encuentra veintiséis veces; lo cita Boismard como ejemplo de estilo lucano y forma parte de su argumentación a favor de que el final de Jn 20 fue escrito por Lucas (cf. p. 1.472, *supra*). Resulta difícil dar una traducción exacta de estas partículas; Westcott, 297, parafrasea así la expresión: «*Por consiguiente,* como podría esperar cualquier lector que haya seguido el curso de mi relato...»

otros muchos signos. El uso de *kai* a continuación de *polla* para introducir un segundo adjetivo es más propio del estilo lucano que del joánico (cf. Lc 3,18; Hch 25,7).

en presencia de. Enōpion aparece únicamente en este pasaje del evangelio; en los pasajes paralelos de 12,37 encontramos *emprosthen. Enōpion* es frecuente en Lucas/Hechos y más aún en el Apocalipsis (cf. tambien 1 Jn 3,22). Podría representar un influjo de los LXX en el NT.

sus discípulos. Los manuscritos están divididos casi a partes iguales entre suprimir o mantener «sus».

que no se han consignado. Literalmente, «escrito». ¿A qué otros «signos» se refiere Juan? Hoskyns, 549, sugiere que alude a otras apariciones después de la resurrección. Bultmann opina que esta sentencia formaba parte en otro tiempo de la fuente original de los Signos que precedió a la composición de este evangelio (cf. pp. 33s) y que su sentido era decir que el evangelista había hecho una selección de esta fuente. Concuerda con Faure en afirmar que el contexto original de este versículo lo situaba a continuación de 12,37: «A

pesar de tantos signos como Jesús había realizado ante ellos, no creían en él». (Habría quizá en este caso una distinción entre signos realizados ante los enemigos de Jesús, algunos de los cuales consignó Juan, y signos ante los discípulos, que no recogió en su mayor parte.) Dodd, *Tradición,* 222[31], formula la sugerencia más genérica de que Juan se refiere a una tradición primitiva más amplia acerca del ministerio de Jesús, que le habría servido de base; en la p. 423 reconstruye Dodd las líneas generales de esa tradición. Podríamos también pensar, en particular, que si el evangelista hizo una selección de un conjunto más extenso de «signos» (¿y otros materiales?) que circulaban en los ambientes joánicos, parte de lo que él no incluyó en la redacción original del evangelio fue precisamente lo que añadió luego el redactor (vol. I, 44, etapa 5). Finalmente, Loisy y Barrett se cuentan entre los que opinan que en todo o en parte se alude aquí a los materiales recogidos en los sinópticos.

31. *éstos.* El neutro plural *tauta* puede referirse a «signos» o, más en general, a todas «las cosas» narradas en el evangelio. Schwank opina que se alude a lo segundo, pero el contraste entre signos que han sido puestos por escrito y signos que no lo han sido es demasiado evidente como para no tenerlo en cuenta.

para que creáis. Tanto los manuscritos como las ediciones críticas del NT griego están divididos entre un aoristo de subjuntivo (Beza, Alejandrino, tradición bizantina; Von Soden, Vogels, NT griego de la American Bible Society) o un presente de subjuntivo (Vaticano, Sinaítico*, probablemente P[66]; Westcott, Bover, Nestle, Merk, Tasker NEB, Sinopsis de Aland). Algunos suponen que el presente ha sido introducido para acomodar la sentencia a la segunda parte, en que se utiliza el presente de subjuntivo («tengáis vida»); sin embargo, en una sentencia semejante (19,35), el presente de subjuntivo es la lectura mejor atestiguada. Por otra parte, Riesenfeld, ST 19 (1965) 213-20, argumenta que las oraciones finales con *hina* suelen llevar normalmente en Juan un presente. Aquí el presente tendría sentido de «sigáis viviendo», lo que implicaría que los lectores del evangelio son ya fieles cristianos. Riesenfeld opina que Juan no supone una situación primariamente misionera, sino que su intención es asegurar la perseverancia de los cristianos, y como paralelo cita 1 Jn 5,13: «Me he propuesto con esta carta que vosotros, los que creéis en el Hijo de Dios, estéis ciertos de que tenéis vida eterna». El aoristo podría traducirse por «lleguéis a tener fe», lo que implicaría que los lectores aún no son cristianos; sin embargo, el aoristo se utiliza también en el sentido de corroborar la fe que ya tiene alguien (Jn 13,15).

Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. En 11,27 hay una yuxtaposición semejante, lo mismo que en Mt 16,16; 26,63. Probablemente no hay intención especial en el «Jesús», como si el autor tratara de dar a entender que estos títulos no deben aplicarse a Juan Bautista (cf. p. 84).

y por esta fe tengáis vida en su nombre. Literalmente, «creyendo». Un gran número de manuscritos dice «vida eterna», pero podría ser por influjo de 1 Jn 5,13. Esta secuencia de «creer» y «vida en [*en*] su nombre» no aparece en otros pasajes de Juan; Bernard II, 686, se muestra partidario de cambiar esta redacción para que armonice con el tema de 1,12 y otros pasajes en los que la fe en (*eis,* no *en,* como aquí) el nombre de Jesús da la vida. Sin embargo, también en 3,15-16 aparece una variante parecida de la idea modificada por la frase con «en»: «... para que todos los que creen *en* [*eis*] *él*... tengan vida eterna». «En su nombre» puede modificar la esfera de la salvación o la esfera de la fe, como vemos en 17,11-12: «Guárdalos en tu nombre»; también Hch 10,43: «... el perdón de los pecados por su nombre», y 1 Cor 6,11: «... lavados... santificados... justificados en el nombre del Señor Jesucristo». Al prometer la vida en el nombre de Jesús, Juan se hace eco de la idea expresada en 16,23: «Si algo pedís al Padre, él os lo dará en mi nombre.»

COMENTARIO

El aire de final que envuelve estos dos versículos justifica que los consideremos una conclusión a pesar del hecho de que este evangelio en su forma actual tenga todavía un capítulo entero. Así lo han reconocido incluso algunos autores que no consideran el cap. 21 como un apéndice; por ejemplo, Lagrange, 520, y L. Vaganay, RB 45 (1936) 512-28, argumentan que, si bien 20,30-31 son una conclusión, estos versículos estuvieron antes al final del cap. 21 (a continuación de 21,23 según Lagrange; de 21,24 según Vaganay) y que pasaron al lugar que ahora ocupan cuando se añadió la actual conclusión del cap. 21. No hay elementos textuales que apoyen esta tesis. Vaganay, 515, trata de montar un argumento sobre la base de que, si bien Tertuliano conocía el cap. 21, habla de 20,30-31 como del cierre *(clausula)* del evangelio, pero esto no tiene por qué significar otra cosa sino que Tertuliano se anticipó a la idea moderna de que el cap. 21 fue añadido después de que se diera por concluido el evangelio. Hoskyns, 550, es uno de los modernos autores críticos que se niegan a considerar 20,30-31 como una conclusión. Se apoya en el hecho de que un versículo semejante de 1 Jn (5,13) no es en realidad el final de la carta; pero son más fáciles de explicar unas cuantas observaciones después de la conclusión de una carta que todo un capítulo que sigue a una explicación en que el autor del evangelio quiere justificar por qué no incluye otros materiales.

Sobre las dificultades literarias e históricas que avalan el carácter secundario del cap. 21, cf. pp. 1.527-1.531, *infra.*

Si aceptamos que 20,30-31 es la conclusión de la forma original del evangelio, advertimos que entre todos los evangelistas sólo Juan tiene una conclusión que valora lo escrito y sus finalidades. El hecho de que no es casual la inclusión de este final se confirma por la presencia de finales parecidos en 21,24-25 y en 1 Jn 5,13. También hay buenos paralelos en la literatura profana (Bultmann, 540[3]) y en los libros bíblicos deuterocanónicos tardíos. Después de describir la obra de creación y conservación del universo por Dios, Eclo 43,28(27) pone una conclusión a una sección del libro: «No tenemos por qué añadir más; que sea la última palabra: Él lo es todo en todas las cosas.» Lo mismo que en Juan, esta conclusión dice que no se ha dicho todo y al mismo tiempo da implícitamente razón de los fines a que se encamina lo dicho. La fraseología de 1 Mac 9,22 se aproxima algo más a la de Juan: «Pero no se ha consignado el resto de las obras de Judas... porque fueron muchas.» Al indagar las razones especiales por las que Juan pudo incluir el v. 30 como conclusión, algunos han pensado que el evangelista deseaba dejar en claro que su intención no había sido ofrecer un relato históricamente completo o una biografía; otros han pensado que trataba de anticiparse a las críticas de quienes conocían la tradición sinóptica. Pero Bultmann acierta con seguridad al insistir en que la finalidad primaria era llamar la atención sobre las riquezas inagotables de cuanto había hecho Jesús (cf. también 21,25). En cualquier caso, no seríamos fieles a la intención del evangelista si nos fijásemos únicamente en su afirmación de que no lo había consignado todo; en la conclusión se insiste especialmente en la finalidad con que se ha compuesto el evangelio. El v. 30 se subordina en cuanto a importancia al v. 31.

¿Qué quiere dar a entender Juan cuando habla de los signos que ha consignado? Se trata de una cuestión importante porque afecta a la idea que podamos formarnos de cómo se entiende en la perspectiva joánica el «signo». Lagrange y Bultmann se cuentan entre los que opinan que Juan se refiere al contenido total del evangelio, signo y palabra. (Al llevar este significado más allá del signo, Bultmann actúa, en parte al menos, guiado por su deseo de no interpretar a Juan como si el evangelista diera a entender que los signos milagrosos pueden llevar a la fe; los milagros son andaderas para los débiles; hay que creer por la palabra de Jesús.) No creemos que Juan intente deliberadamente excluir la palabra o el discurso; estamos en cambio de acuerdo en que el evange-

lio en su totalidad tiene el mismo objeto que el enunciado a propósito de los signos, pero opinamos que Juan menciona únicamente los «signos» a causa del contexto en que se inserta su conclusión. En consecuencia, no hay por qué cambiar la sentencia incluyendo los discursos. Esta conclusión al final del Libro de la Gloria tiene por objeto establecer un equilibrio con la conclusión del Libro de los Signos (12,37, o quizá fuera al revés, si es que los caps. 11-12 son una adición posterior al evangelio). Allí se refería el autor a los muchos «signos» que Jesús había realizado ante «los judíos», que se negaron a creer en él. Ahora se refiere a los signos que han presenciado sus discípulos y que les han llevado a creer en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. K. H. Rengstorf, TWNT VII, 253-54, ha tratado de demostrar que en 20,30-31 el evangelista se refiere a los signos realizados en los caps. 1-12 y no a las apariciones después de la resurrección que constituyen el cap. 20. Pero, en este caso, ¿por qué situaría aquí el evangelista su conclusión, hablando de unos signos realizados «en presencia de sus discípulos»? La conclusión de 12,37 resulta mucho más apropiada que la de 20,30-31 como descripción del auditorio y del resultado de los signos narrados en la primera mitad del evangelio.

Es probable que en 20,30-31 no sea intención de Juan excluir los signos descritos en los caps. 1-12 (especialmente un signo como el primer milagro de Caná, realizado en presencia de sus discípulos para que creyeran en él [2,11]); es seguro, por otra parte, que se incluyen las apariciones a los discípulos consignadas en 20,1-28, que les llevaron a confesar a Jesús como Señor. La semejanza entre 20,25 y 4,48 (cf. p. 1.488, *supra*) indica que Juan considera también las apariciones como signos. Ello no significa que las tenga por meramente simbólicas e irreales (más bien se aparta de sus esquemas habituales para destacar su realidad), sino por su carácter milagroso y su capacidad para revelar la verdad celeste de Jesús. Es importante a nuestro juicio su carácter milagroso, ya que, a pesar de los numerosos investigadores que defienden lo contrario, no hay ninguna prueba segura de que Juan atribuya la cualidad de signo a nada que no sea milagroso o al menos extraordinario. En cuanto milagros, las apariciones sitúan al presunto creyente ante una decisión, como se dramatiza en el relato de Tomás, concretamente la de quedarse con lo meramente maravilloso o ir más allá hasta aceptar lo que el milagro revela. Los discípulos que vieron a Jesús resucitado, incluido Tomás en 20,28, eligen lo segundo: penetraron más allá de la sorprendente aparición hasta creer que Jesús es Señor y Dios.

Juan ha consignado estas apariciones de forma que el lector que cree sin ver a Jesús alcance también ese punto supremo de la fe. Después de todo, los discípulos mencionados en el v. 30 habían recibido en el v. 21 la misión de llevar la invitación a creer a cuantos no habían sido testigos oculares. De este modo, pasando en los vv. 30-31 de los signos realizados ante los discípulos a la fe del lector, Juan se mantiene y avanza en la línea de ideas que aparece en los vv. 29a y 29b. Los signos realizados por Jesús durante su ministerio revelaban anticipadamente su gloria y su poder de dar vida eterna. Los signos de la etapa siguiente a la resurrección revelan que la obra de la hora ha sido llevada a perfección, que Jesús ha sido glorificado y comunica ya vida eterna. Tanto los que presenciaron aquellos signos como los que ahora los leen han de creer para recibir esa vida eterna.

Todavía una palabra de aclaración. Si aceptamos que el evangelista consideraba como signos las apariciones después de la resurrección, no hay pruebas de que también considerase como signo la resurrección misma, o que los principales acontecimientos del Libro de la Gloria, la pasión y muerte de Jesús, se sitúen al nivel de los signos. Dudamos de la afirmación de Lightfoot, 336: «La crucifixión era indudablemente para Juan el mayor de todos los signos», así como de la de Barrett, 65: «La muerte y resurrección son el supremo *sēmeion.*» Mayor solidez poseen los argumentos de Barrett cuando afirma que la muerte y resurrección no son llamadas signos porque no son simplemente prenda de algo distinto de ellas mismas, sino que son la cosa misma que significan. Por nuestra parte afirmamos que en «la hora» de su retorno al Padre Jesús ya no alude simbólicamente a su propia gloria, sino que es realmente glorificado. Ha pasado del ámbito del signo al de la verdad de su pasión, muerte, resurrección y ascensión. A lo sumo hemos de admitir la posibilidad de que algunos incidentes descritos en el curso de este retorno de Jesús al Padre fueran signos; es posible, por ejemplo, que Juan viera un signo en la sangre y el agua que brotan del costado de Jesús muerto, ya que se trata de algo extraordinario que contempla un discípulo y que simboliza el don del Espíritu.

En la nota a «para que creáis» del v. 31 mencionábamos la cuestión de los lectores a quienes se dirige el autor: los que ya creen o los que aún no creen. Un problema hasta cierto punto semejante se refleja en la discusión acerca de los dos títulos otorgado a Jesús: «el Mesías, el Hijo de Dios». Los que consideran el evangelio como un texto primariamente misionero, dirigido a los judíos aún no creyentes, entienden que

en este caso «Hijo de Dios» es enteramente sinónimo de «Mesías», y que Juan intenta simplemente demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías prometido. Por otra parte, los que opinan que el evangelio va también, o incluso primariamente, dirigido a los gentiles o a los cristianos ya creyentes tienden a dar un significado más profundo a «Hijo de Dios», tratándolo bien como un título aparte y distinto de «Mesías», bien como una interpretación especial del mismo. A su juicio, Juan insiste no sólo en que Jesús es el Mesías (davídico) que esperaban los judíos, sino también el Hijo de Dios único y, por consiguiente, el Mesías divino. (Algunas de las dificultades que surgen en torno a esta cuestión quizá tengan su origen precisamente en el hecho de equiparar al Mesías con el Mesías davídico, como se ha hecho tradicionalmente; hace poco ha demostrado Meeks, *The Prophet-King,* que Juan refleja algunos aspectos de la expectación de un Mesías místico en la línea de Moisés, más próximo de por sí a las categorías «divinas».)

El mejor medio para resolver esta disputa es considerar la imagen total de Jesús en este evangelio; lo cierto es que el autor no se ha contentado con presentar a Jesús como Mesías en cualquiera de sus versiones minimalistas. Si en 11,27 Marta declaraba que Jesús era «el Mesías, el Hijo de Dios» en un sentido muy próximo al que el carácter mesiánico tenía habitualmente para los judíos, lo cierto es que todo el relato de la resurrección milagrosa de Lázaro se encamina a demostrar que esa idea distaba mucho de ser la adecuada, ya que Jesús tiene el poder de dar vida eterna. A lo largo de todo el evangelio Juan exige no sólo la fe en que Jesús es el Mesías prometido por los profetas (es decir, según la idea de lo que eran los profetas en el NT), sino además la fe en que Jesús ha venido de junto al Padre y en que lo representa de manera especial en el mundo (11,42; 16,27.30; 17,8), en que Jesús y el Padre comparten una mutua presencia especial (14,11) y en que Jesús es portador del nombre divino «YO SOY» (8,24; 13,19). Después de presentar a Tomás reconociendo a Jesús como Señor y Dios, a modo de ejemplo de la suprema respuesta cristiana a la presencia de Jesús resucitado a través del Espíritu, difícilmente hubiera podido escribir el evangelista en 20,31 que su evangelio había sido compuesto para suscitar simplemente la fe en Jesús como Mesías. (De paso digamos que si entendemos correctamente la singularidad de «Hijo de Dios» en el v. 31, se anula el argumento de que el título «Dios» aplicado a Jesús en el v. 28 no tiene significado literal, por el hecho de que Juan habría escrito su evangelio únicamente para probar que Jesús era el Mesías. Proba-

blemente por el hecho de que la aplicación del título «Dios» a Jesús era reciente, Juan prefirió, al exponer sus intenciones, servirse del título más tradicional de «Hijo de Dios»; pero el hecho de que apruebe la profesión como «Señor y Dios» indica en qué sentido entendía «Hijo de Dios».)

Para concluir, por consiguiente, admitimos que puede haber un motivo apologético en 20,31, en el sentido de que Juan trata de probar a través de los signos que Jesús es el Mesías esperado por los judíos; nótese que decimos apologético en vez de puramente misionero, pues ya hemos expuesto en pp. 87-94 que el principal interés de Juan con respecto a los judíos era probar el error en que estaban y que no esperaba realmente convertirlos. Sin embargo, la sustancia de lo afirmado en 20,31 refleja el deseo del evangelista de afianzar la fe de los que ya eran cristianos, de forma que lleguen a valorar la relación singular que une a Jesús con el Padre. Como W. H. G. Thomas, *The Purpose of the Fourth Gospel:* BS 125 (1968) 256-57, ha indicado, hemos de valorar la declaración de intenciones del evangelista a la luz del hecho de que refiere el contenido del evangelio a los signos realizados en presencia de *los discípulos.* Muy exacta es la paráfrasis que hace Loisy, 513, acerca de la idea del evangelista: «La existencia terrena de... Cristo ha sido un signo o una serie de signos a los que han servido de comentario los discursos evangélicos: el Cristo joánico se revela como luz y vida en su doctrina y en sus actos. Una vez que Cristo ha sido conocido como el que da a conocer a Dios, el único que tiene derecho a ostentar el título de "Hijo de Dios", y una vez que ha sido conocido el Padre en Jesús, entonces se entiende lo que son el hombre y la condición de Hijo; en este conocimiento que constituye la fe poseemos la vida eterna.»

Es interesante el hecho de que la declaración de intenciones que formula Juan en el v. 31 termine con una nota salvífica. El evangelista pide algo que equivale a una actitud dogmática por parte de sus lectores que han de reconocer a Jesús como Mesías, como Hijo de Dios, pero no se trata simplemente de una prueba de ortodoxia intelectual. Su demanda tiene por finalidad que «por esta fe tengáis vida en su nombre». Si Jesús no fuera el verdadero Hijo de Dios, no podría comunicar la vida divina. Si Jesús no llevara el nombre de Dios, no podría ejercer entre los hombres la función divina de dar la vida. Pero tampoco degenera en un puro gnosticismo la insistencia de Juan en que ha de entenderse correctamente a Jesús y ha de tenerse fe en él, pues siempre se da por supuesto que sólo el que actúa en la verdad llega a la luz (3,21).

IV

EL EPÍLOGO

Relato adicional de una aparición de Jesús en Galilea después de la resurrección, utilizado para demostrar que Jesús provee a las necesidades de la Iglesia

CONTENIDO

I. 21,1-14: *Jesús resucitado se aparece a los discípulos junto al Mar de Tiberíades* (§ 71).

- (1-8) La pesca.
- (9-13) La comida en la orilla.
- (14) Paréntesis a modo de observación: ésta fue la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos.

II. 21,15-23: *Jesús resucitado habla a Pedro* (§ 72).

- (15-17) Jesús rehabilita a Pedro en el amor y le encarga la misión de ser pastor de las ovejas.
- (18-23) Jesús habla del destino de Pedro y del discípulo amado.
  - 18-19: Pedro seguirá a Jesús en la muerte como mártir.
  - 20-22: El discípulo amado podría quedarse hasta la venida de Jesús.
  - 23: Comentario del autor acerca de lo que quiso significar Jesús.

III. 21,24-25: *La (segunda) conclusión* (§ 73).

- (24) El testimonio auténtico del discípulo amado.
- (25) Las otras muchas obras de Jesús.

71. *JESÚS RESUCITADO SE APARECE A LOS DISCÍPULOS JUNTO AL MAR DE TIBERÍADES* (21,1-14)

21 [1] Algún tiempo después se apareció [de nuevo] Jesús a los dis-
cípulos junto al lago de Tiberíades. Así fue como ocurrió: [2] Estaban
juntos Simón Pedro, Tomás llamado el Mellizo, Natanael el de Caná de
Galilea, los hijos de Zebedeo y otros dos discípulos. [3] Simón Pedro
dijo a los otros: «Voy a pescar.» Contestaron: «Vamos también nosotros
contigo.» Salieron y se embarcaron, pero aquella noche no cogieron
nada. [4] Pero estaba ya amaneciendo cuando Jesús se presentó en la ori-
lla, aunque los discípulos no se dieron cuenta de que era él. [5] Jesús les
preguntó: «Muchachos, ¿habéis cogido por casualidad algo que
comer?» Contestaron: «No.» [6] Les dijo: «Echad la red a la derecha de
la barca y encontraréis.» Echaron, pues, la red y cogieron tantos peces
que no tenían fuerzas para sacarla. [7] Entonces el discípulo al que Jesús
amaba le dijo a Pedro: «Es el Señor.» Al oír que era el Señor, Simón
Pedro se ciñó el camisón, que era lo único que llevaba, y se tiró al agua.
[8] Los otros discípulos fueron con la barca, trainando la red llena de
peces. No estaban muy lejos de la orilla, sólo unos cien metros.

[9] Al saltar a tierra, vieron unas brasas y un pescado puesto sobre
ellas y pan. [10] Jesús les dijo: «Traed algunos peces de los que acabáis
de coger.» [11] Subió [pues] Simón Pedro a la barca y arrastró hasta la
orilla la red repleta de peces grandes, ciento cincuenta y tres; a pesar de
ser tantos, no se rompió la red.

[12] Jesús les dijo: «Vamos, almorzad.» Ningún discípulo se atrevía a
preguntarle quién era, sabiendo muy bien que era el Señor. [13] Jesús se
acercó, cogió pan y se lo repartió, y lo mismo el pescado.

([14] Ésta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos des-
pués de resucitar de entre los muertos.)

3: *dijo;* 5: *preguntó;* 7: *dijo;* 9: *vieron;* 10: *dijo;* 12: *dijo;* 13: *se acercó, cogió, repartió.* En presente histórico.

NOTAS *

21,1. *Algún tiempo después.* El vago *meta tauta* (cf. nota a 2,12) es una expresión copulativa que se utiliza a discreción para enlazar materiales heterogéneos. Después de la conclusión en 20,30-31 resulta muy débil su valor temporal; véase, en contraste, 20,26, con la expresión más precisa «una semana más tarde», que sirve para relacionar las dos apariciones después de la resurrección.

se apareció. El verbo *phanēroun,* utilizado nueve veces en el evangelio, aparece dos en este versículo y una más en el v. 14. Tiene el significado genérico de surgir de la oscuridad, y para Juan implica una manifestación concreta de lo celeste sobre la tierra. Sólo hay otro caso en que se utiliza este mismo verbo para describir una aparición después de la resurrección, y se encuentra en el Apéndice de Marcos, 16,12.14.

[*de nuevo*]. Este término, frecuentemente utilizado en Juan (cuarenta y tres veces) está atestiguado en todos los mejores manuscritos griegos, pero ocupando tres lugares distintos dentro de la frase. Falta en VS^{sin}, la sahídica y en algunos manuscritos secundarios griegos.

a los discípulos. El término «discípulos» sirvió también para describir a los que presenciaron la aparición recogida en 20,19. Sugeríamos allí que, al menos en la forma primitiva del relato, se refería a los Once. El autor del cap. 21 da a entender que en el cap. 21 está implicado el mismo grupo del cap. 20, pero ignoramos si él pensaba que los discípulos del cap. 20 eran los Once. En el v. 2 se nombrarán siete (o cinco) discípulos, pero uno de ellos, Natanael, no formaba probablemente parte del grupo de los Once (notas a 1,45 y 6,60).

junto al lago de Tiberíades. Se usa la preposición *epi,* que en los escritos joánicos rige acusativo y genitivo sin aparente diferencia de significado (BDF § 233[1]); cf. nota a 6,19 en relación con esta frase usada en el sentido «junto al lago». En 6,1 se designó a esta masa de agua con el nombre de «lago de Galilea... o Tiberíades» (cf. nota correspondiente); el nombre «Tiberíades» resultaría más asequible a los lectores griegos que el de «Genesaret»; su utilización quizá sea un indicio de la personalidad del redactor. No se ha dicho cuándo volvieron los discípulos desde Jerusalén a Galilea. El *Evangelio de Pedro,* 58-60, que recoge un relato incompleto de una aparición junto al lago, dice que los discípulos salieron de Jerusalén en dirección a sus casas el último día de las fiestas de Pascua, que duraban ocho días. Los relatos de los peregrinos medievales asocian el lugar de esta aparición con el de la multiplicación de los

* Al analizar este capítulo dedicaremos especial atención a las peculiaridades gramaticales, dada su importancia para determinar si fue escrito por el evangelista o por un redactor. Boismard, *art. cit.*, es de gran utilidad al respecto.

panes, la otra de las dos únicas escenas que este evangelio sitúa a orillas del lago (cf. también p. 1.556, *infra*).

Así fue como. Habitualmente, el *houtōs* que usa Juan se refiere a lo que precede; aquí alude a lo que sigue.

ocurrió. Literalmente, «(se) manifestó»; Loisy, 515, señala justamente la difícil construcción de esta sentencia introductoria.

2. *Simón Pedro.* El doble nombre es típico de Juan (nota a 1,40). Se dará aquí el nombre de cinco de los siete discípulos; el de tres se consigna también en el relato de la aparición en el *Evangelio de Pedro,* 60, a saber; Simón Pedro, Andrés y Leví de Alfeo *(sic);* sólo Simón Pedro es común a ambas listas.

Tomás llamado el Mellizo. Sobre este nombre, cf. nota a 11,16. Aquí es uno del grupo general de los discípulos; hemos sugerido que originalmente formaba parte también del grupo que presenció la aparición en 20,19, antes de que se le excluyera para hacerle sujeto de la segunda aparición de 20,26 (cf, pp. 1.470-71, *supra*).

Natanael el de Caná de Galilea. Si bien se describió en 1,45-50 la vocación de Natanael, no se dijo allí que fuera de Caná. Es difícil establecer si esta noticia representa un dato tradicional o si es una deducción a partir del conocimiento de la situación de Galilea que Natanael demuestra poseer en 1,46, combinado con 2,1.2. Dibelius sugería que esta narración procede de un ambiente en el que circulaban algunos relatos sobre Natanael; sin embargo en este caso el papel que juega este discípulo es mínimo.

los hijos de Zebedeo. En el texto griego se omite el término «hijos», mientras que aparece regularmente en otras referencias del NT (MTGS 207, considera el frecuente uso de *huios,* «hijo», como fruto de un influjo semítico). Si bien son personajes destacados en los sinópticos, Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, no son mencionados por su nombre en ningún pasaje del cuarto Evangelio. Lagrange, 523, propone que el texto original de Juan mencionaría únicamente cinco discípulos y que esta frase sería una glosa marginal antiquísima que trataba de identificar a los «otros dos discípulos», y que más tarde entraría a formar parte del texto. Ello estaría de acuerdo con la teoría de que Juan es el discípulo amado y que tanto él como sus parientes quedan con frecuencia innominados en el evangelio. En la tradición sinóptica, el grupo de los cuatro pescadores entre los Doce está formado por Pedro, Andrés, Santiago y Juan. En el relato de la pesca milagrosa de Lc 5,1-11 son mencionados Pedro, Santiago y Juan.

otros dos discípulos. El sentido partitivo de *ek* es típico de Juan; lo mismo cabe decir del orden de las palabras (cf. texto griego de 1,35). También los discípulos innominados son una característica de Juan: al discípulo amado se

alude como «el otro discípulo» en 20,2.4.8; también en 1,35 hay un discípulo innominado, así como «otro discípulo», conocido del sumo sacerdote, en 18,15. De no aceptarse la tesis de Lagrange, que ve en estos dos discípulos a los «hijos de Zebedeo», los mejores candidatos serían Felipe y Andrés, ambos de Betsaida, aldea de pescadores, que aparecen juntos en 6,7-8 y 12,22. (Esto significaría que los discípulos más destacados en el relato joánico del ministerio son mencionados implícita o explícitamente en el Epílogo, pero en un orden peculiar: Tomás y Natanael precediendo a los hijos de Zebedeo, Andrés y Felipe a continuación de éstos. En las listas sinópticas de los Doce, los cuatro primeros son siempre Pedro y Andrés, Santiago y Juan, si bien con variaciones en cuanto al orden de los cuatro nombres.) Teniendo en cuenta que el *Evangelio de Pedro,* 60, nombra en el relato de la aparición junto al lago a Andrés y Leví, estos dos nombres han sido propuestos también como candidatos para «los dos discípulos», pero el *Evangelio de Pedro* no presenta indicios de depender de Juan 21. Nonno de Panópolis, en su paráfrasis rítmica del cuarto Evangelio (*ca.* 450 d. C.), menciona también a Andrés, pero no como uno de los dos discípulos innominados (Pedro, Andrés, Natanael y otros dos).

3. *Simón Pedro dijo...* «Voy a pescar». También es suya la iniciativa en el *Evangelio de Pedro,* 60: «Y yo, Simón Pedro, y mi hermano Andrés tomamos nuestras redes y salimos al lago a pescar...» El verbo «pescar» tiene la forma de un infinitivo de intencionalidad, que es raro en Juan (4,7; 14,2) y más frecuente en Mateo y Lucas; MTGS 134-35, indica que esta construcción se hizo cada vez más popular en griego a partir de 150 a. C. McDowell, 430ss, indica que el presente en que está el verbo «ir» implica algo más que una intención momentánea: Pedro vuelve a su antigua vida, en la que piensa permanecer. La intención del relato, por consiguiente, sería explicar cómo hizo Jesús que Pedro cambiara de idea, especialmente en el v. 15: «¿Me amas más que [a] estos [aparejos: redes, barcas, etc.]?» Es una tesis dudosa.

«Vamos también nosotros contigo.» La preposición es *syn,* que en Juan aparece sólo otras dos veces (es frecuente, en cambio, *meta),* mientras que en Lucas/Hechos se encuentra setenta y cinco veces. Loisy, 515, juzga intrascendente este diálogo y opina que manifiesta los esfuerzos fallidos del autor por crear un marco para el relato que se dispone a narrar. Algunos investigadores encuentran inconsecuente el hecho de que el redactor presente como pescadores a estos discípulos, cosa que el evangelista nunca menciona. Sin embargo, es infundado suponer que el evangelista lo ignorase, pues con frecuencia da por supuesto el conocimiento que los cristianos tenían acerca de algunos detalles, como cuando se refiere a Juan sin antes decir que se trata del Bautista. Otros ven una inconsecuencia en el hecho de presentar a Natanael entre los pescadores, ya que procedía de un país montañoso. Ninguna de estas objeciones resulta insuperable, pero en el comentario propondremos que los nombres de los compañeros de Pedro no pertenecían originalmente al relato de la pesca.

Salieron. Aunque Westcott, Lagrange y Bernard se cuentan entre los autores que advierten en este verbo *(exerchesthai)* la implicación de que los discípulos salieron de la casa que ocupaban en Cafarnaún (¿la de Pedro?) o Betsaida, lo más verosímil es que el verbo sea pleonástico y carente de significado especial, como ocurre con frecuencia en el estilo semítico. El *Evangelio de Pedro,* 60, antes citado, usa *aperchesthai* del mismo modo.

se embarcaron. Literalmente, «entraron en la barca», con artículo definido, lo que implicaría que se trataba de la barca que habitualmente usaban para pescar (cf. nota a 6,17); no es necesariamente un indicio de que el autor dependa aquí de la tradición sinóptica sobre la barca de los discípulos (Mc 4,1.36); también en este caso puede contar con los datos generalmente conocidos en todos los ambientes cristianos. Se utiliza aquí y en el v. 6 el término *ploion,* mientras que en el v. 8 aparece el diminutivo *ploiarion;* en el cap. 6 veíamos una diversidad semejante: *ploion* se usaba en los vv. 17, 19, 21, 22 y 23(?), mientras que en los vv. 22, 23(?) y 24 aparecía *ploiarion* (cf. nota a 6,22). Si bien algunos de los comentaristas más antiguos tomaron en serio el diminutivo, lo cierto es que de este uso no se puede deducir nada en cuanto al tamaño de la barca (sobre la dificultad de los «diminutivos debilitados» del NT griego, cf. D. C. Swanson, JBL 77 [1958] 134-51). Ciertamente, el uso de los dos términos no es indicio de que Juan concuerde con el relato lucano de la pesca milagrosa, en que se menciona explícitamente dos barcas (Lc 5,1-11; ambas se designan con el término *ploion,* si bien una variante textual dice *ploiarion).*

aquella noche no cogieron nada. El verbo griego *piazein,* usado aquí y en el v. 10, que aparece seis veces en Juan en relación con el prendimiento de Jesús, no se usa muy frecuentemente para referirse a la captura de peces o animales en general (cf., sin embargo, Ap 29,20). Lc 5,5 dice: «Nos hemos pasado la noche bregando y no hemos cogido nada.» Quienes conocen bien las costumbres de Palestina afirman que en el lago de Galilea suele ser más fructífera la pesca de noche que de día; por otra parte, el pescado que se captura de noche puede venderse más fresco por la mañana.

4. *estaba ya amaneciendo.* En algunos importantes manuscritos de la tradición occidental falta el «ya»; los códices Sinaítico y de Beza, así como la tradición bizantina, dicen «ya había amanecido». *Prōia,* el «amanecer», no aparece nunca en el cuerpo del evangelio, que dice *prōi* dos o tres veces.

Jesús se presentó en la orilla. Los manuscritos se dividen entre *epi* («sobre») o *eis* («junto a, en»). Lo segundo debe probablemente preferirse como lectura más difícil que los copistas habrían cambiado, olvidando que el verbo «estar» del original es verbo de movimiento en griego clásico, por lo que podía usarse con *eis* (ZGB § 103). Se usa con *eis* en 20,19.26, donde Jesús «se presentó» (en medio de, a) los discípulos. Hemos de imaginarnos, de acuerdo

con el relato, que los discípulos, al no haber cogido nada, volvían hacia la orilla y que se hallaban ya lo bastante cerca como para ver y oír a una persona que estuviera allí. Es probable que se quiera dar un aire de misterio a la repentina aparición de Jesús a la orilla del lago, ya que en casi todas las apariciones después de la resurrección se materializa de repente. No hay base para el imaginario contraste que sugiere Westcott, 300, entre Jesús en tierra firme y los discípulos sobre las aguas movedizas.

no se dieron cuenta de que era él. Los investigadores que no consideran el cap. 21 como un apéndice al cap. 20, sino como su continuación, encuentran dificultades para explicar que los discípulos no reconozcan a Jesús después de haberle visto ya dos veces. Se aducen como posibles explicaciones la distancia y la tenue luz del amanecer, pero lo cierto es que las dudas persisten en el v. 12, a pesar de que en esos momentos los discípulos ven ya a Jesús de cerca y junto al fuego. Casi con toda seguridad estamos ante la primera aparición de Jesús a sus discípulos en un relato independiente del cap. 21; se trataría de otro caso de la transformación física que ha experimentado Jesús en la resurrección (cf. pp. 1.441-42, *supra*).

5. *Muchachos.* Es el plural de *paidion* (diminutivo de *pais,* «niño»; cf. notas a 4,49.51). Éste es el único pasaje del evangelio en que se utiliza dirigido a los discípulos; cf., sin embargo, nota a 13,33, donde aparece usado de manera semejante *teknion* (diminutivo de *teknon,* «hijo»). Se considera a veces que *teknion* es un diminutivo más cariñoso que *paidion,* pero ambos términos son verosímilmente intercambiables en 1 Jn 2,12.14, donde se diferencian claramente de *neaniskos,* «joven». Lagrange, 524, supone que *teknion* era más habitual cuando Jesús se dirigía a los discípulos, y que en este caso utilizó el menos familiar *paidion* a fin de que no le *reconocieran.* Sin embargo, para aceptar esta suposición tendríamos que conocer los equivalentes arameos exactos; por otra parte, *teknion* se utiliza en otro pasaje del cuarto Evangelio, pero sólo una vez y en un contexto de despedida, en que la mención de los hijos es normal (cf. p. 913s, *supra*). Todo ello hace que no podamos estar seguros acerca de la costumbre del Jesús joánico. En cuanto a *paidion,* es posible que haya desaparecido por completo el matiz de diminutivo; para designar a un muchachito se usa en 6,9 un doble diminutivo, *paidarion;* sin embargo, en 16,21 se aplica *paidion* a un niño pequeño. La atmósfera paternal que envuelve a *paidion* en 1 Jn 2,18 y 3,7 no resultaría aquí adecuada, ya que el que se dirige a los discípulos es por el momento un extraño. Estamos, por consiguiente, de acuerdo con Bernard II, 696, en que *paidion* tiene en esta escena un matiz coloquial: «... nosotros diríamos "chicos" o "muchachos" al dirigirnos a un grupo de extraños de clase social inferior».

¿habéis cogido...?» «Coger» traduce el verbo griego «tener»; sin embargo, Bernard II, 696, cita un escolio de Aristófanes para demostrar que ésta es la

forma coloquial de dirigirse a un pescador o a un cazador para preguntarle si ha habido suerte. La pregunta lleva antepuesto un *mē*, lo que supone que, según las reglas clásicas, se espera una respuesta negativa. Pero muchos comentaristas rechazan esta connotación tan clara; Bultmann, por ejemplo, opina que la pregunta se formula desde el punto de vista de los interrogados, que conocen muy bien su poca suerte; Barrett encuentra una leve insinuación de duda; la nota de BDF § 427[2], si la hemos entendido correctamente, supone implícito un «por casualidad», que hemos introducido en nuestra traducción, y sigue a Crisóstomo que cree que hay implícito un ofrecimiento de comprar el pescado que pudieran traer. Todas estas interpretaciones son plausibles, especialmente la última; es posible también que el autor quiera dar a las palabras de Jesús un matiz de ironía, pues conocía bien lo poco que valían los discípulos cuando se les dejaba solos. Es notable el hecho de que en los evangelios nunca logren los discípulos pescar un solo pez como no sea con ayuda de Jesús.

algo que comer. Se suele afirmar que *prosphagion*, un término del griego helenístico, se refería originalmente a cualquier alimento que se comía con pan para dar sabor a éste; como frecuentemente ese alimento era el pescado, de ahí pasó este término a significar «pescado». (Se ha propuesto una explicación similar a propósito de *opsarion*, utilizado en los vv. 9, 10 y 13; cf. nota a 6,9.) Sin embargo, J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids 1949) 551, afirman: «A juzgar por los datos de los papiros, *prosphagion* se entiende mejor como un artículo corriente de consumo del *genus* pescado y no simplemente como "sobras".» En el relato lucano de la pesca milagrosa, Jesús no pregunta directamente a los discípulos qué tal les ha ido. Sin embargo, en la aparición de Jesús resucitado narrada en Lc 24,41-43, les pregunta: «¿Tenéis aquí algo de comer?» Ellos le responden presentándole un trozo de pescado cocido *(ichthys)*.

6. *echad la red.* En Lc 5,4 dice Jesús: «Sácala mar adentro, y echad las redes para pescar.» Juan usa para «echar» el verbo *ballein*, que aparece también en el relato de Mateo (4,18) sobre Pedro y Andrés que estaban pescando cuando se presentó Jesús y los llamó. Juan usa *diktyon* por «red»; el relato de los acontecimientos siguientes a la resurrección en el *Evangelio de Pedro*, 60, utiliza *linon*.

a la derecha de la barca. Frase de construcción dura en griego; en el relato lucano de la pesca milagrosa no aparece esta indicación. El lado derecho era el de la buena suerte (cf. Mt 25,33 y otros ejemplos en StB I, 980); de hecho, Barrett, 482, indica que un significado secundario de *dexios*, «derecho», era «afortunado». Pero es seguro que el autor joánico no pensó que en este caso se trataba de buena suerte; tampoco es aceptable la sugerencia de Bernard II, 696, que Jesús habría visto desde la orilla un banco de peces y que se pondría a dirigir la maniobra de los discípulos. Juan quiere dar a entender que Jesús

posee un conocimiento sobrehumano y que es un deber moral obedecerle exactamente si se quiere ser discípulo suyo.

encontraréis. En un grupo de manuscritos (P^{66}, Sinaítico [corregido], versión etiópica, algunos textos latinos de ascendencia irlandesa y Cirilo de Alejandría) sigue una adición: «Pero ellos dijeron: "[Maestro], hemos trabajado toda la noche y nada hemos cogido, pero en tu nombre [palabra] lanzaremos."» Se trata de una adición de los copistas, que lo toman de Lc 5,5.

pues. El uso de *oun* en este capítulo es típicamente joánico.

tantos peces. El texto griego de este versículo incluye el uso causal de *apo,* que no aparece en ningún otro pasaje joánico (se prefiere *dia;* treinta y seis veces), pero que se utiliza nueve veces en Lucas/ Hechos y es frecuente en los LXX. Lc 5,6-7 tiene una descripción semejante, pero con palabras distintas: «Cogieron tal redada de peces que reventaba la red. Hicieron señas a los socios de la otra barca para que vinieran a echarles una mano.»

no tenían fuerzas. Es la única vez en este evangelio que se utiliza *ischyein* en el sentido de «tener fuerzas»; Juan prefiere *dynasthai* (treinta y seis veces).

para sacarla. Este verbo, usado aquí, en el v. 11 y otras tres veces en el cuerpo del evangelio, aparece siempre en la forma tardía *helkyein* en vez de *helkein.*

7. *el discípulo al que Jesús amaba.* Aunque su presencia quizá pertenezca al último estrato del relato, está claro que para el redactor ha de ser uno de los seis compañeros de Pedro mencionados en el v. 2 y, más en concreto, uno de los dos hijos de Zebedeo o uno de los «otros dos discípulos». Se usa aquí el verbo *agapan,* lo mismo que en el v. 20 y también en 13,23 y 19,26 (en 20,22 se usa *philein*). En el original se dice «*aquel* discípulo...»; el uso de «aquel» puede compararse con el de *ekeinos* en 19,35 (cf. nota correspondiente; también 13,25).

«Es el Señor». Algunos manuscritos occidentales dicen «nuestro Señor». Este título había servido como una profesión de fe al aplicarlo a Jesús resucitado en 20,18.25.28. Barrett, 483, advierte que «es» coincide con la fórmula «yo soy» (cf. p. 1.659, *infra*).

Al oír. Al parecer aún no puede distinguir claramente a Jesús; cf. también v. 12.

se ciñó el camisón, que era lo único que llevaba. Este pasaje suele traducirse así: «Pedro se puso alguna ropa, porque estaba desnudo.» La idea, por tanto, sería que Pedro estaba trabajando sólo con un calzón (la desnudez total hubiera resultado ofensiva para la sensibilidad judía y no hubiera estado muy de acuerdo con un trabajo realizado en medio del frío de la noche), pero se

pondría sus prendas exteriores, por respeto a Jesús, antes de echarse a nadar. Barrett, 483, indica que el intercambio de saludos era un acto religioso que no podría realizarse sin la indumentaria correcta. Pero no parece verosímil que Pedro se pusiera sus vestidos para echarse al agua, pues le hubieran estorbado para nadar. Reconociendo esta dificultad, Loisy, 518, ve aquí otro ejemplo de la torpeza del redactor. Pero Lagrange y Marrow sugieren un significado más plausible para el texto griego, que además suprime en gran parte la dificultad. El verbo *diazōnnynai,* que significa «ceñirse (la ropa)», sólo aparece, dentro del NT, en Juan (Lucas utiliza la forma de los LXX *perizōnnynai*). Puede significar vestirse, pero más propiamente quiere decir recogerse la ropa y sujetarla con un cinturón, de forma que no estorbe para hacer algún trabajo. En 13,4-5 se utiliza este verbo para describir cómo Jesús se ciñó una toalla para utilizarla en el lavatorio de los pies de los discípulos. La prenda de que se habla en el presente episodio es un *ependytēs,* que se llevaba sobre la ropa interior. Este término puede utilizarse para describir la ropa de faena de un trabajador; en este caso se trataría de un blusón propio de pescadores que llevaría Pedro para resguardarse del frío de la madrugada. El adjetivo *gymnos,* «desnudo», puede significar «ligeramente vestido»; Marrow opina que, al llevar Pedro únicamente un *ependytēs,* bien podía decirse que llevaba poca ropa. En este punto preferimos la sugerencia de Lagrange: el autor quiere dar a entender que Pedro iba desnudo bajo el *ependytēs* y que por eso no podía quitárselo antes de echarse al agua. Esto nos da una imagen más lógica: vestido únicamente con su blusón de pescador, Pedro se lo sujetó a la cintura para nadar más fácilmente y se echó al agua. Bernard II, 697-98, parece dar un doble significado a *diazōnnynai,* concretamente, «ponerse y ceñirse», pero en este caso tenemos de nuevo el absurdo de echarse más ropa encima para nadar.

se tiró al agua. La VS^{sin} añade: «y se puso a nadar, pues no estaban lejos de la orilla»; la última parte anticipa la información acerca de la distancia, que aparece al final del v. 8. Es más verosímil que nadara en vez de ir vadeando, pues la tierra se hunde rápidamente junto a la orilla en casi todo el lago.

8. *fueron con la barca.* Tomamos como instrumental el dativo de *ploiarion* (cf. nota sobre «la barca» en el v. 3). Lagrange lo considera dativo de lugar («en la barca»), pero BDF § 199, niega que en el NT se dé este tipo de dativo.

trainando la red. En Lc 5,7 parece que las redes se traen cargadas en las barcas, que casi se hundían por el peso del pescado.

unos cien metros. Literalmente, «doscientos codos». El uso helenístico de *apo* con genitivo en lugar de un acusativo de distancia es muy joánico (11,18; Ap 14,20; cf. BDF § 161[1]; ZGB 71). Esta noticia sobre la distancia hubiera encajado mejor a continuación del v. 7, como reconoció la VS^{sin}.

9. *Al saltar a tierra.* En lugar de *apobainein,* unos pocos manuscritos dicen *anabainein,* «abordar», pero se trata probablemente de una confusión con el v. 11.

unas brasas. En lugar de *keimenēn,* «puesto allí», algunos manuscritos de la VL parecen haber leído *kaiomenēn,* «ardiendo». Juan demuestra una preferencia por el fuego de brasas; la única vez que aparece, aparte de este episodio, es con motivo de la negación de Pedro en Jn 18,18.

un pescado... y pan. Al igual que en 6,9, *opsarion* significa pescado seco o en conserva, pero en el versículo siguiente se usa para designar el pescado fresco, recién capturado, lo que significa que, al menos, para el redactor joánico es intercambiable con el *ichthys* del v. 11 (en contra de BDF § 111[3], que trata de establecer una distinción neta). Es posible que, en parte, la variedad del vocabulario joánico para «pescado» en los vv. 5-13 *(prosphagion, ichthys, opsarion)* refleje la combinación de dos relatos (cf. comentario); *ichthys* aparecería originalmente en el relato de la pesca, mientras que *opsarion* pertenecería al de la comida de pescado con pan. En cuanto a la mención del pan, no está claro si aparecía también sobre las brasas. El hecho de que se utilice el singular tanto para el pescado como para el pan, en contraste, por ejemplo, con el plural de los peces, en el v. 11, ha sido considerado significativo por algunos: el autor habría querido poner de relieve la unidad que debe reinar en un banquete sagrado, y por eso habla de un solo pez y un solo pan. Pero lo cierto es que el autor no dice «uno». Otros han supuesto además que Jesús multiplicó milagrosamente el único pez y el único pan para dar de comer a los siete discípulos (así Lagrange, 526). Creemos que un milagro tan importante no hubiera sido narrado indirectamente. Dejamos abierta la posibilidad de que realmente sólo hubiera un pez sobre las brasas, puesto que Jesús pidió que trajeran más, pero el pan puede estar designado colectivamente.

10. *Traed.* El imperativo aoristo es extraño, ya que en el resto del NT se usa siempre el imperativo presente de *pherein* (BDF § 336 [3]); de hecho, el presente aparece en contexto posterior a la resurrección en 20,27.

algunos peces. En el original, partitivo con *apo,* que aparece únicamente en este pasaje de Juan, en contraste con las cincuenta y una veces que se usa el partitivo con *ek.* Al mismo tiempo, el sustantivo regido por la preposición, *opsarion,* es peculiar de Juan en el NT. Esta frase sola, por consiguiente, es un ejemplo práctico de lo difícil que resulta establecer si el estilo de este capítulo es o no joánico.

11. [*pues*]. Falta en los manuscritos occidentales y bizantinos.

subió... a la barca. Zahn y Loisy se cuentan entre los autores que plantean la posibilidad de que Pedro estuviera llegando en este momento a la orilla a nado, mientras que los otros discípulos se le habrían adelantado remando. Sin

embargo, puesto que el autor nos ha dicho que Pedro hizo intención de llegar el primero, tendría que mencionar el hecho de que no llegó realmente el primero, si esto es lo que pretendía dar a entender. Más bien hemos de pensar que Pedro ya estaba fuera del agua, a pesar de que no parece hacer nada allí y que empieza a actuar cuando Jesús se lo indica. La idea de que había estado postrado a los pies de Jesús y que ahora *se levanta* no tiene respaldo alguno en el texto. (Como veremos en el comentario, el extraño silencio acerca de lo que haya podido estar haciendo Pedro se debe al hecho de que se han combinado aquí dos episodios distintos; la llegada de Pedro ante Jesús era originalmente la ocasión para iniciar el diálogo de los vv. 15-17.) Bultmann, 544, opina que el verbo se refiere a que Pedro salta a la orilla para sacar la red del agua. Sin embargo, es más verosímil que se diga aquí que Pedro subió a la barca. El verbo *anabainein* puede significar «subir», en el sentido de embarcar, si bien los restantes casos en que se usa en el NT (Mc 6,51 = Mt 14,32) incluyen la expresión aclaratoria «a la barca». La tradición de los copistas que se refleja en el Sinaítico entendió de este modo el pensamiento del autor, ya que utiliza el verbo *embainein,* que significa claramente que Pedro subió a la barca. Bultmann afirma que Pedro no pudo hacer tal cosa, ya que la red llena de peces no venía cargada en la barca. Lo cierto es, sin embargo, que la red venía trainada detrás de la barca, que estaría ya varada, y Pedro tendría que ir hasta la popa para echar mano a la red y sujetarla. Lightfoot, 342, ve en la acción de Pedro una manifestación de su autoridad sobre los demás discípulos; es posible este simbolismo, pero parece más verosímil la explicación de Loisy: Pedro actúa de manera tan decidida porque la barca es suya (cf. Lc 5,3).

arrastró hasta la orilla. A pesar del número y tamaño de los peces, no hay nada milagroso en este esfuerzo; de haberlo, el autor no dejaría de aclarar el hecho y subrayarlo (Bultmann, 548 [11]).

peces grandes. No es verosímil la sugerencia de que, aparte de los 153 peces grandes, habría otros pequeños. En la captura realizada por orden de Jesús todo es extraordinario.

ciento cincuenta y tres. Aunque Juan suele matizar sus cifras con un «alrededor de» (1,39; 6,10; 21,8; etc.), no hace aquí lo mismo. La idea de que el autor quizá tenga una intención de dar un oculto significado simbólico a la cifra ha dado origen a múltiples especulaciones —«todo, desde la gematría hasta la progresión geométrica» (Marrow)—, pero sin aclarar definitivamente en ningún caso lo que Agustín llama un «gran misterio». Kruse, *art. cit.*, recoge estas especulaciones. Enumeraremos algunas de las teorías más significativas: *a)* En su comentario a Ez 47,6-12 (PL 25,474C) nos dice Jerónimo que los zoólogos griegos habían clasificado 153 especies de peces; al citar esta cifra, Juan aludiría simbólicamente a la totalidad y a la diversidad de la pesca de los discípulos, anticipando así los resultados de la misión cristiana, que

habría de llegar a todos los hombres o al menos a hombres de todas clases. Podríamos señalar un paralelo en la parábola del reino (Mt 13,47), en que la red echada al mar recoge peces «de todas clases». Sin embargo, la interpretación de Jerónimo supone que el autor joánico conocería los resultados de los zoólogos griegos. Por otra parte, Jerónimo cita como fuente de su afirmación «al más sabio de los poetas» entre los zoólogos griegos, Opiano de Cilicia (*ca.* 180 d. C.), pero, como ha demostrado R. Grant, HTR 42 (1949) 273-75, la forma en que ha llegado a nosotros la *Halieutica* de Opiano no apoya la afirmación de Jerónimo. Opiano dice que hay innumerables clases de peces, y de hecho enumera 157. Plinio (*Natur. Hist.*, IX,43) conocía 104 variedades de peces y mariscos. Grant sospecha que Jerónimo interpretaba la zoología griega a través de Juan. *b)* Agustín, *In Jo.*, CXXII,8; PL 35,1963-64, nos ofrece el primer ejemplo de una especulación matemática acerca del número 153, que es considerado como la suma total de todos los números del 1 al 17. El simbolismo que puede hallarse en el número 17 varía mucho; gran parte de lo que proponen al respecto los escritores eclesiásticos resulta anacrónico para el evangelio (10 mandamientos más 7 dones del Espíritu Santo; los 9 coros de los ángeles más las 8 bienaventuranzas). Hoskyns, 553-54, desarrolla la misma idea en otra dirección: 153 puntos pueden disponerse formando un triángulo equilátero con 17 puntos en cada lado. Los números triangulares despertaban el interés tanto de los matemáticos griegos como de los autores bíblicos (cf. F. H. Colson, JTS 16 [1914-15] 67-76). Se puede, por tanto, especular con el dato de que 153 es un símbolo numeral de la perfección, simbolismo al que contribuye el hecho de que el 17, su elemento básico, está compuesto de dos números que simbolizan la perfección, el 7 y el 10, que tenían gran importancia en el pensamiento judío contemporáneo (*Pirqe Aboth*, 5,1-11). Barret, 484, respalda esta sugerencia indicando que en el v. 2 se mencionó un total de 7 discípulos (si bien el autor no llama la atención sobre esta cifra) y que en el Apocalipsis aparece el 7 como número simbólico (cf. pp. 184s). La conclusión de todo esto sería que el número perfecto 153 anticipaba para Juan la plenitud de la Iglesia. *c)* Cirilo de Alejandría, *In Jo.*, XII; PG 74,745, propone una interpretación alegórica; divide para ello el número en tres componentes: 100, 50 y 3. El 100 representa la plenitud de los gentiles; el 50, el resto de Israel; el 3, la Santísima Trinidad. Para Ruperto de Deutz, el 100 representa a los casados; el 50, a los viudos; el 3, a los vírgenes. Estas alegorías reflejan unos intereses teológicos propios de épocas posteriores: por ejemplo, el autor joánico difícilmente se referiría a la Trinidad como tal. *d)* La gematría cuenta con algunos expositores modernos. Kruse, *art. cit.* insiste en que el 153 representa la suma de los valores numéricos de las letras que componen la expresión hebrea «la Iglesia del amor», *qhl h'hbh*. No puede negarse que la escuela joánica conocía la gematría (por ejemplo, el 666 de Ap 13,18, donde, sin embargo, se llama la atención del lector sobre la gematría), pero hemos de pensar que es pura especulación este intento de basar la gema-

tría en una expresión que nunca aparece en los escritos joánicos. R. Eisler (citado por Bultmann 549[1]) señala ingeniosamente que el valor numérico de *Simōn* es 76, y que el de *ichthys,* «pez», es 77. Mayor interés tiene la gematría propuesta por J. A. Emerton, JTS 9 (1958) 86-89, basada en el pasaje de Ez 47 mencionado como base de las observaciones de Jerónimo en la teoría *a)* antes expuesta, concretamente la descripción de la corriente de agua que brota del templo y corre hacia el valle del Jordán, que finalmente riega todo el país de Palestina. Este pasaje era conocido en los círculos joánicos, ya que constituye el trasfondo de Ap 22,1-2 (el río de la vida que brota del trono del Cordero) y posiblemente también de Jn 7,37 (el río de agua viva que brota de las entrañas de Jesús; cf. p. 611). Ahora bien, en Ez 47,10 se dice que, después que la corriente ha regado todo el país, se llenará de peces y que los pescadores se pondrán a la orilla del mar desde Engadí hasta Eglain para tender sus redes. Emerton observa que el valor numérico de (En)gadí es 17, y el de (En)eglain es 153. Posteriormente P. R. Ackroyd, JTS 10 (1959) 153-55, trabajando sobre lecturas variantes de los manuscritos de los LXX, ha propuesto que mediante una gematría basada en el texto griego, los nombres de Engadí y (En)eglain pueden dar una cifra total de 153. A ello ha respondido Emerton, JTS 11 (1960) 335-36, objetando que las dos lecturas de los nombres sobre las que basa sus cálculos Ackroyd nunca aparecen juntas en ningún manuscrito griego. Como un apoyo interesante a la propuesta de Emerton en el sentido de que el secreto del número 153 estaría en Ez 47, citaremos la obra de J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (París 1966) 136. Observa este autor que en el primitivo arte cristiano era costumbre representar a Pedro y Juan (los dos discípulos más destacados en Jn 20) junto a una corriente de agua que brota del templo (que a la vez puede relacionarse con la roca del sepulcro de Jesús).

No se puede negar que algunas de estas interpretaciones (que no se excluyen mutuamente) son posibles, pero todas ellas tropiezan con la misma objeción: no tenemos pruebas de que ninguna de estas complicadas formas de entender la cifra 153 resultara inteligible para los lectores de Juan. No conocemos ninguna especulación o simbolismo aceptado en el pensamiento antiguo con relación al número 153. Sobre la base de que el humo delata la presencia del fuego, concederíamos a las anteriores especulaciones la verosimilitud de que el número trata de simbolizar el impulso o incluso la universalidad de la misión cristiana. Pero nos inclinamos a pensar que por no ser inmediatamente evidente este simbolismo no dio origen a la invención del número. En efecto, de haberse sentido en libertad para elegir una cifra, el autor se hubiera decidido por una que contuviera un simbolismo más evidente, por ejemplo, el número 144. El origen del número elegido ha de buscarse probablemente en la insistencia sobre el carácter de testimonio directo de todo lo que se consigna (21,24). Está presente el discípulo amado. Él es verosímilmente el que en 19,35 comunica el dato de que del costado de Jesús

brotaron sangre y agua; en 20,7 fue él mismo la fuente de la descripción exacta de cómo se hallaban los lienzos mortuorios; también en este caso hemos de pensar que a él se debe la noticia sobre el número exacto de peces que capturaron los discípulos. Pudo retenerse esta cifra en el relato precisamente por lo alta que resultaba; cuando el relato recibió una interpretación simbólica, la cifra pudo a su vez interpretarse como una indicación de la magnitud que alcanzaría la misión apostólica. No son extrañas en los escritos joánicos las cifras altas para indicar abundancia, por ejemplo, los 600 litros de agua convertida en vino de Caná (2,6) o los 144.000 de Ap 7,4. Para concluir hemos de expresar la reserva de que nuestra explicación sobre el origen de la cifra no constituye la solución al problema de la historicidad.

a pesar de ser tantos. Lc 5,6 indica que después de echar las redes, «capturaron una gran cantidad de peces», y en 5,7 dice que hubo para llenar las *dos barcas hasta el punto de que amenazaban hundirse. Quienes conocen* bien Palestina afirman que hay densos bancos de peces en el lago de Galilea.

no se rompió la red. Lc 5,6 afirma: «las redes se rompen»; utiliza el verbo *diarēssein,* mientras que en Juan hallamos *schizein.* Algunos autores como Lagrange, Hoskyns y Barrett opinan que en la descripción de Lucas llegaron a romperse las redes, llenando las barcas de peces, pero ZGB § 273 lo interpreta como un caso en que se usa el imperfecto para indicar un conato que no acaba por realizarse: las redes casi se rompieron.

12. *«Vamos, almorzad».* En griego clásico se usa *aristan* para indicar la comida de la mañana que rompe el ayuno nocturno, pero en Lc 11,37, que aparte de nuestro pasaje es el único caso en que el NT usa este verbo, se refiere a la comida principal del día (Lucas utiliza el sustantivo *ariston* con el mismo significado). ¿Consiste la comida únicamente en el pescado (singular o colectivo) y el pan mencionado en el v. 9, o hemos de pensar que Pedro añadió parte del pescado recién capturado, tal como parece habérsele indicado en el v. 10? Lo segundo parece más probable, pero los intérpretes en su mayor parte prefieren lo primero y se refieren al mandato del v. 10, que no tendría sentido, como indicio de que se habrían combinado con escasa lógica dos narraciones: una en que Jesús aporta los alimentos (¿milagrosamente?) y otra en que la comida consiste en lo que han pescado los discípulos. Lagrange, 527, explica que, habida cuenta de que los peces recién capturados simbolizan a los conversos ganados por la misión cristiana, no pueden ser comidos, pues sería una especie de canibalismo espiritual (!).

Ningún discípulo. La adición de una partícula adversativa cuenta con buenos apoyos textuales.

se atrevería a preguntarle quién era. La aparición de Jesús resulta extraña (v. 4); le reconocen, pero se sienten confusos e inseguros. El Jesús al que ellos

conocían aparece transformado y convertido en Señor resucitado. Bernard II, 700, observa que ha desaparecido la familiaridad de otros tiempos, pero lo cierto es que en 4,27 hallamos la misma vacilación que les impide preguntar a Jesús. Barrett, 484, afirma que, una vez que Jesús se ha manifestado a los suyos, están fuera de lugar tales preguntas (16,23), pero en este caso, ¿a qué vienen las vacilaciones de los discípulos? En el comentario propondremos que originalmente se trataba de una escena de reconocimiento perteneciente a uno de los dos relatos de apariciones que se han combinado en el cap. 21 (la escena de reconocimiento del v. 7 pertenecería al otro relato). El verbo *exetazein,* «preguntar», poco frecuente (a veces «inquirir»), aparece únicamente en este pasaje dentro del evangelio de Juan. En 8,25 eran «los judíos» los que formulaban a Jesús la pregunta «¿Quién eres tú?»

era el Señor. Al igual que en el v. 7, este título expresa que se reconoce a Jesús en su condición de resucitado.

13. *se acercó.* Todos los verbos de este versículo van en presente histórico, en contraste con el aoristo en que van los de 6,11, un pasaje muy parecido. El cuadro resulta muy confuso, pues hasta el momento todo hacía suponer que Jesús se hallaría quieto junto al fuego que él mismo habría encendido. Es posible, sin embargo, que el verbo sea pleonástico y no indique en realidad movimiento alguno.

repartió. El Códice de Beza, la VS^{sin} y dos manuscritos de la VL acentúan la semejanza con 6,11 añadiendo «dio gracias» *(eucharistein).* Teniendo en cuenta que, como señalaremos en el comentario, este versículo contiene un simbolismo eucarístico, resulta sorprendente la ausencia del verbo *eucharistein.* Bultmann, 550[2], explica que el Señor resucitado ya no da gracias como lo hacía Jesús durante su ministerio.

14. *Ésta fue la tercera vez.* En contra de Bernard II, 701, difícilmente podrían interpretarse estas palabras como un intento de corregir la tradición de Marcos, según la cual Jesús se habría aparecido por vez primera en Galilea. Se trata más bien de que el redactor ha querido ensamblar los caps. 20 y 21 haciendo que esta aparición enlace con las de 20,19 y 20,26. Nótese que el redactor clarifica la idea primitiva, atestiguada en 1 Cor 15,5-8, de que las apariciones a los testigos apostólicos eran de una categoría especial. Tiene en cuenta únicamente las apariciones a los discípulos e ignora la otorgada a María Magdalena. En cuanto al estilo, compárese con «éste fue el segundo signo» en 4,54. Goguel, 25, encuentra tan estrecha la analogía entre ambos versículos que formula la hipótesis de que el relato de la pesca milagrosa se situaba originalmente en un contexto anterior a la resurrección (igual que en Lc 5,1-11) y sería el tercer signo de la fuente de los Signos joánica, a continuación de los dos milagros realizados en Caná. Muchos investigadores han admitido la posibilidad de que este relato perteneciera en otro tiempo a una

colección de signos, pero no en el orden en que imagina Goguel (Bultmann, 546[1]). Agourides, 129, supone que se subraya lo de la *tercera* vez porque en los vv. 15-17 se hará una triple pregunta para rehabilitar a Pedro después de sus tres negaciones.

después de resucitar. Literalmente, «después de ser resucitado»; el uso de la pasiva de *egeirein* aplicado a la resurrección de Jesús aquí y en 2,22 (cf. nota correspondiente) contrasta con el uso de *anistanai* en 20,9.

COMENTARIO

Carácter y finalidad del cap. 21

Según las pruebas textuales, incluidos manuscritos tan antiguos como P[66] y Tertuliano, el cuarto Evangelio nunca circuló sin el cap. 21. (Un manuscrito siríaco del siglo V o VI [British Museum cat. add. no. 14453] que finaliza con Jn 20,25 perdió al parecer los folios finales.) Esto nos plantea dos cuestiones básicas. Primera, ¿formaba parte el cap. 21 del plan original de este evangelio? Segunda, de no ser así, ¿fue añadido antes de la «publicación» por el evangelista o por un redactor? Con Lagrange y Hoskyns como excepciones notables, pocos investigadores modernos dan una respuesta afirmativa a la primera pregunta. Éstas son las razones principales: *a)* el final claro en 20,30-31, donde el autor explica las razones que tuvo para seleccionar las cosas que ha narrado, parece suponer que no se va a narrar nada más. Reconociendo esta dificultad, Lagrange trata de trasponer 20,30-31 a continuación de 21,23; *b)* en el cap. 20, después de haber narrado la aparición de Jesús a sus discípulos, el autor consigna una bienaventuranza referida a los que no han visto (20,29). Es por tanto inverosímil que su intención fuera narrar luego otras apariciones a los que habían visto; *c)* el relato del cap. 21 enlaza mal con el del cap. 20, lo que hace difícil creer que los acontecimientos de ambos capítulos conserven su orden original. (Digamos de paso que, a pesar de las numerosas teorías formuladas con vistas a una reordenación de este evangelio [cf. pp. 29-33], es de notar que no se ha producido un acuerdo general en cuanto a colocar la aparición del cap. 21 antes de las narradas en el cap. 20.) Después de haber visto en Jerusalén a Jesús resucitado y recibido ya el encargo de la misión apostólica, ¿qué sentido tiene que los discípulos vuelvan a Galilea y a sus ocupaciones ordinarias? Cuando ya han visto a Jesús cara a

cara dos veces, ¿por qué les cuesta trabajo a los discípulos reconocerle cuando se les aparece de nuevo?

En defensa de la idea de que el autor planeaba incluir el cap. 21, Hoskyns, 550, argumenta que el final de un evangelio debe incluir no sólo una aparición del Señor resucitado, sino también el envío de los discípulos al mundo para salvarlo. Menciona Mc 16,20; Mt 28,20 y los Hechos, que considera como el verdadero final del evangelio de Lucas; al mismo tiempo indica acertadamente que en el simbolismo de la pesca en Jn 21 se contiene una referencia a esa misión. Sin embargo, sus argumentos a favor de la inclusión del cap. 21 quedan debilitados por el hecho de que en 20,21 se alude a una misión: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo también.» En el cap. 20 no aparece explícita la universalidad de la misión, pero su amplio éxito está postulado por la bienaventuranza relativa a los que no han visto pero han creído (20,29). De no haber sido compuesto nunca el cap. 21, podemos conjeturar con seguridad que Hoskyns nunca hubiera considerado insuficiente el cap. 20 como final del evangelio. Por todo ello estimamos con toda certeza que el cap. 21 es una adición al evangelio y que consiste en una narración en otro tiempo independiente sobre una aparición de Jesús a sus discípulos.

Pasando ahora a la segunda cuestión, hemos de plantear el problema del nombre que deba darse al cap. 21. ¿Lo llamaremos apéndice, suplemento o epílogo? Si, como suele definirse, un apéndice es algo que no afecta a una obra en el sentido de completarla, este término no cuadra perfectamente al cap. 21. Ciertamente, este capítulo se integra más armoniosamente en el pensamiento joánico que el Apéndice de Marcos en la ideología de éste. Veremos, por ejemplo, que el cap. 21 recoge algunos temas del evangelio (las negaciones de Pedro, el cuidado del pastor por sus ovejas, el papel del discípulo amado), y muestra sus consecuencias para la Iglesia. Tampoco «suplemento» sería una buena designación para el cap. 21. Un suplemento sirve de ordinario para aportar una información adquirida posteriormente, pero veremos que algunas de las noticias aportadas por el cap. 21 pueden ser anteriores al cap. 20, al menos en cuanto a su origen. En cualquier caso, lo que caracteriza al cap. 21 es una diferencia de óptica, no simplemente de tiempo. Como indicábamos en p. 179, preferimos la designación de «epílogo» (también Marrow, 43-44) como el término cuyos matices mejor expresan la relación existente entre el cap. 21 y el resto del evangelio. Un buen paralelo sería la forma literaria del epílogo, en que se

añade un discurso o un relato a una pieza dramática ya concluida para completar algunas ideas que quedaron pendientes en la misma. Por otra parte, la presencia de un epílogo al final del evangelio sirve para equilibrar la de un prólogo al principio del mismo. Hay aquí algo más que un capricho de nuestra clasificación, pues, como ya indicábamos en la p. 41, ambos fueron añadidos por la misma mano.

De este modo llegamos a la segunda cuestión: ¿quién compuso el Epílogo? ¿Fue añadido por el mismo evangelista en una segunda edición de su evangelio, o por un redactor que poseía o imitó algunos de los peculiares rasgos estilísticos de Juan? Hemos de dejar claro desde el principio que tanto por sus ideas como por la forma de expresarse, el cap. 21 pertenece al grupo de los escritos joánicos; de haberse conservado independientemente del evangelio, sus estrechas afinidades con éste hubieran sido reconocidas inmediatamente. (Así, no sólo por el testimonio textual, sino también por el estilo, el cap. 21 plantea un problema completamente distinto del que implica el relato de la adúltera en 7,53-8,11; cf. pp. 626-28). Si hemos de tomar como criterio definitivo el análisis estilístico para determinar si el Epílogo fue compuesto por el evangelista o por un redactor, los resultados distarán mucho de estar perfectamente claros; ambas respuestas, por otra parte, cuentan con un impresionante apoyo por parte de los investigadores. La cuestión es tan discutible que exegetas como Bauer (en la tercera edición de su comentario) y Howard han cambiado de opinión en el curso de sus investigaciones, terminando por aceptar como autor al evangelista.

Es costumbre enumerar los rasgos estilísticos del cap. 21 que concuerdan con el cuerpo del evangelio (que favorecen la tesis de que el autor es el evangelista) y los que no concuerdan (que favorecen la del redactor como autor); cf. Bultmann, 542; Barrett, 479, y exhaustivamente, Boismard, *art. cit.* Todos admiten que algunas diferencias de estilo son insignificantes. Por ejemplo, veintiocho palabras usadas en el cap. 21 no aparecen en ningún pasaje del evangelio, pero como resulta que ésta es la única escena de pesca que en él se narra, es de esperar que contenga un porcentaje de términos peculiares. Otras diferencias que se han señalado entre el cap. 21 y el evangelio se basan en ciertas hipótesis tendenciosas acerca de éste; por ejemplo, Bultmann, 543, observa que el discípulo amado es un personaje real en este capítulo, mientras que en el cuerpo del evangelio es sólo un símbolo (muchos están en desacuerdo con esta última suposición); por su parte, Dodd, *Interpre-*

tación, 430, afirma que el cap. 21 trasluce una ingenua expectativa de la segunda venida que no aparece en el cuerpo del evangelio (muchos dirán que esta segunda afirmación es aventurada).

En las notas nos hemos esforzado por señalar los rasgos joánicos y no joánicos de este capítulo; enumeraremos ahora los más significativos. Entre los rasgos claramente joánicos se incluyen: la designación de «lago de Tiberíades» en el v. 1; los nombres Simón Pedro, Tomás llamado el Mellizo y Natanael de Caná en el v. 2; el término *opsarion* para designar el pescado en los vv. 6, 9 y 11; el discípulo amado y su conversación con Pedro en el v. 7; el fuego de brasas en el v. 9; las vacilaciones para preguntar en el v. 12; las reminiscencias de 6,11 en el v. 13; el número de las apariciones en el v. 14; el nombre del padre de Simón en el v. 15; algunas variantes de vocabulario y la imagen de las ovejas en los vv. 15-17; el doble «amén» y el oscuro simbolismo del v. 18; el paréntesis explicativo del v. 19; el discípulo amado en los vv. 20-23; el tema del testigo auténtico en el v. 24; la referencia a otras obras en el v. 25. Ruckstuhl, 141-49, especialista en el estilo joánico (cf. pp. 37 y 46), encuentra que la presencia de tantos rasgos joánicos constituye prueba suficiente de que el autor es el evangelista; lo mismo ocurre con Cassien, *art. cit.* Entre los especialistas que comparten esta tesis podemos nombrar a Westcott, Plummer, Schlatter, Lagrange, Bernard, Kragerud y Wilkens. (Algunos no consideran auténticos del evangelista los vv. 24-25.) Entre los rasgos que claramente no van con el estilo joánico se incluyen: la mención de los hijos de Zebedeo en el v. 2; la preposición *syn,* «con», en el v. 3; el término usado para designar el «amanecer» en el v. 4; la causativa *apo* y el verbo *ischyein,* «tener fuerzas», en el v. 6; *apo* con sentido partitivo en el v. 10; el verbo *epistrephein,* «volverse», en el v. 20. Boismard, *art. cit.,* a quien debemos el más detallado estudio estilístico de este capítulo, saca de estas diferencias la conclusión de que el evangelista no escribió el Epílogo. (Primero como hipótesis y después con mayor seguridad, Boismard ha defendido que el autor es Lucas, pero han sido pocos los que le han seguido en esta identificación.) Entre los autores que comparten este punto de vista podemos citar a Michaelis, Wikenhauser, Kümmel, Bultmann, Barrett, Goguel, Dibelius, Lightfoot, Dodd, Strathmann, Schnackenburg y Käsemann.

En nuestro comentario trabajaremos sobre la hipótesis de que el autor es un redactor, conclusión a la que llegamos por razones distintas del criterio inseguro basado en el estilo. La intervención de un redactor explicaría de manera más satisfactoria por qué la(s) apari-

ción(es) en Galilea del cap. 21 fue(ron) añadida(s) artificialmente al relato de los apariciones en Jerusalén del cap. 20, haciendo que siguieran a éstas («Algún tiempo después» del v. 1; «tercera vez» del v. 14). Hemos afirmado que las apariciones de Jesús a los discípulos en Galilea precedían en otro tiempo a las que tuvieron lugar en Jerusalén. Si hubiera sido el evangelista el que se encargó de refundir el evangelio, habría estado en mejores condiciones para intercalar suavemente estas apariciones (si es que conocía la secuencia de todas ellas); un redactor, en cambio, estaría más predispuesto a añadirlas simplemente. Por otra parte, si es que el evangelista fue el que realmente añadió un nuevo conjunto de apariciones, se habría sentido en libertad para cambiar de lugar o modificar su anterior conclusión de 20,30-31, mientras que un redactor no desearía alterar el texto evangélico que había recibido.

Sin embargo, si admitimos que fue un redactor el autor del cap. 21, hemos de recordar al lector que los distintos autores tienen ideas muy diferentes acerca de este redactor. De hecho, el cap. 21 es la prueba más fuerte para fundamentar una idea de este redactor; es «la clave y la piedra angular de toda teoría redaccional» (Smith, 234). Nosotros lo imaginamos como un discípulo de Juan que compartía el mismo mundo de ideas que el evangelista y que desearía completar el evangelio más que alterar su impacto. Como decíamos en p. 35s, no estamos de acuerdo con Bultmann en que el redactor impusiera al cap. 21 y a otros pasajes una visión sacramental y eclesiástica extraña o incluso contraria a la mentalidad del evangelista. Más bien creemos que el redactor incorporó en este capítulo unos materiales antiguos que no habían sido recogidos en la primera redacción del evangelio, entre ellos el relato de la primera aparición de Jesús a Pedro después de la resurrección. (Pocos serán hoy los autores que acepten la tesis de Loisy, para quien el Epílogo es un *pastiche* de elementos tomados de los sinópticos, teoría en que se refleja su tesis de que el redactor quería armonizar Juan con los sinópticos.) El hecho de que estos materiales procedan del mismo fondo general de la tradición joánica en que se apoyó el evangelista, aparte de que tanto el evangelista como el redactor pertenecían como discípulos a la misma escuela de pensamiento, explica las semejanzas de estilo entre el evangelio y el cap. 21. El hecho de que los materiales del cap. 21 recibieran su forma definitiva por obra de un autor distinto del evangelista explica las divergencias de estilo.

Un motivo importante para añadir el cap. 21 fue, por consiguiente, el deseo del redactor de que no se perdieran materiales tan importan-

tes. El evangelista puso fin a su obra diciendo que había otros muchos signos que no había incluido. Ahora el redactor recoge uno de aquellos signos, concretamente la aparición de Jesús con ocasión de una pesca milagrosa. (Ya hemos analizado anteriormente, p. 1.504, la posibilidad de aplicar la idea de «signo» a una aparición después de la resurrección; aquí aumenta esa posibilidad por el hecho de que la aparición tiene como contexto un milagro.) Aparte del motivo de conservar ciertos materiales, numerosos comentaristas suponen que el cap. 21 fue añadidó al evangelio a fin de subrayar ciertos temas teológicos concretos. Por ejemplo, en la captura de 153 peces y en el encargo a Pedro de que cuide a las ovejas salta a primer plano el tema de la misión apostólica que acercaría muchos hombres a Jesús y los mantendría unidos formando una comunidad. Teniendo en cuenta el papel destacado que corresponde a Pedro en la escena de la pesca y en el diálogo que sigue a la comida (21,15-18), algunos han pensado que el redactor estaría interesado en llamar la atención sobre la rehabilitación de Pedro después de haber negado a Jesús y sobre su preeminencia en la Iglesia. La conversación entre el discípulo amado y Pedro en los vv. 7 y 20-23 ha llamado la atención a otros comentaristas, que proponen como finalidad de este capítulo el deseo de aclarar las respectivas posiciones en la Iglesia. Drumwright, 134, opina que si bien el cuarto Evangelio es una interpretación de Jesús, el Epílogo es más bien una interpretación de los dos discípulos, de forma que la explicación final del Epílogo estaría en el valor personal de los materiales que contiene. Más concretamente, Agourides, 127, afirma que la intención básica del cap. 21 es responder a una cuestión que se ha planteado al comparar las muertes respectivas de Pedro y del discípulo amado. Ciertamente, en 21,23 el redactor se esfuerza por corregir una interpretación errónea de la posible relación entre la muerte del discípulo amado y la segunda venida de Jesús. Finalmente, algunos investigadores opinan que la verdadera intención del Epílogo está expresada en el v. 24, en que se establece que el discípulo amado apoya y ratifica con su testimonio presencial lo que el evangelista ha escrito y el redactor ha añadido. Parece, por tanto, que hay una diversidad de temas a los que se refiere el Epílogo, temas que más adelante discutiremos ampliamente. Es un esfuerzo probablemente inútil el que llevaría valorar la importancia relativa de estos temas en la mente del redactor. Pero es importante advertir, como han hecho Marrow y otros autores, que estos temas tienen un motivo común, ya que todos ellos evidencian una reflexión sobre la vida de la

Iglesia. Los temas de la rehabilitación de Pedro, su función como pastor de las ovejas, su muerte, el cometido del discípulo amado, su muerte, su relación con la segunda venida, son otras tantas cuestiones que afectaban a la comunidad joánica en sus relaciones con la Iglesia en general. La analogía de que el cap. 21 es al evangelio de Juan lo que los Hechos son al evangelio de Lucas quizá sea exagerada, pero lo cierto es que el cap. 21 es de marcado carácter eclesial. Supone una reflexión sobre unos temas pertinentes a la etapa que media entre las apariciones de Jesús resucitado (vv. 1, 14) y su segunda venida (vv. 22-23), es decir, el tiempo de la Iglesia. Si la atención se fija aquí en la Iglesia con mayor fuerza que en cualquier otro pasaje del evangelio, eso representa un desarrollo de algo que ya está insinuado anteriormente, pp. 134-142, no la introducción de un tema que sería extraño e incluso contrario al evangelio.

Estructura del capítulo 21

A diferencia del cap. 20 (cf. p. 1.423, *supra*), el Epílogo no consta de series de apariciones que podamos ordenar por episodios cuidadosamente equilibrados. Toda la acción del cap. 21 se desarrolla en el curso de un solo encuentro con Jesús resucitado a orillas del lago de Tiberíades. Pero el mismo autor se ha encargado de indicar ciertos pasos sucesivos de la acción, de forma que podemos advertir tres subdivisiones dentro del capítulo, como indicábamos en la p. 1.511, *supra*. Dejando aparte la tercera subdivisión (21,24-25), que es la conclusión del redactor, vemos que el capítulo consta de dos partes principales, a saber: la primera subdivisión (21,1-14), en que se describe una aparición de Jesús con ocasión de una pesca milagrosa –una aparición peculiar que no va acompañada de ninguna sentencia especialmente significativa ni contiene ningún diálogo teológico prolongado– y una segunda subdivisión (21,15-23), constituida enteramente por sentencias de Jesús resucitado. Se suele admitir que las sentencias de los vv. 15-23 interpretan la aparición de los vv. 1-14 y suplen el elemento ausente de un mandato o una directriz, pero la relación entre el diálogo y la aparición es más tenue que en cualquiera de las restantes narraciones sobre acontecimientos que tuvieron lugar después de la resurrección. Nuestro estudio de las dos subdivisiones se ve complicado por el hecho de que probablemente ambas son en sí mismas resultado de una

fusión de elementos dispares. Para proceder ordenadamente, dejaremos para la próxima sección (la n° 72) el problema de la unidad interna de los vv. 15-23 y nos ocuparemos aquí únicamente de dos puntos relativos a la estructura: primero, la unidad entre el relato de los vv. 1-14 y el diálogo de los vv. 15-17; segundo, la unidad interna de los vv. 1-14.

Primero, ¿formaba parte el triple diálogo entre Pedro y Jesús (vv. 15-17) del relato original de la pesca milagrosa narrada en los vv. 1-14? El mismo redactor ha dado motivos para dudar de ello al insertar un comentario a modo de paréntesis en el v. 14; lo cual sugiere que el relato de la aparición de Jesús (vv. 1-13) formaba en otro tiempo una unidad en sí mismo. (Nótese la inclusión entre los vv. 1 y 14 al declarar que Jesús se apareció.) Esta impresión se refuerza por el hecho de que Lc 5,1-11, que muestra un estrecho paralelismo con Jn 21,1-14, no contiene nada que se parezca a los vv. 15-17. Si en el episodio relacionado con la pesca (vv. 1-14) figuran siete apóstoles, parece que en los vv. 15-23 sólo están presentes Pedro y el discípulo amado. Sin embargo, estos argumentos contra la unidad no son concluyentes. A pesar de que el redactor haya insertado el v. 14, es claro que concibió las dos subdivisiones como pertenecientes a la misma escena, pues introdujo el diálogo del v. 15 mediante una referencia a la comida mencionada en el v. 12 («después de comer»). El paralelo lucano ha de tratarse con cautela como guía para determinar el contenido original de la escena joánica, ya que al trasladar la historia a un nuevo contexto, como más adelante veremos, Lucas tuvo que introducir algunas modificaciones. La ausencia de los compañeros de Pedro en los vv. 15ss no es tan significativa, ya que tampoco en los vv. 1-14 desempeñan un papel importante. Pedro es el elemento unificador entre las dos secciones, y en cada una de ellas tiene como compañero importante tan sólo al discípulo amado. Hay cierto paralelismo entre la forma en que Pedro inicia la acción en la primera subdivisión dirigiéndose a los discípulos (v. 3) y la forma en que Jesús inicia el diálogo en la segunda subdivisión dirigiéndose a Pedro (v. 15).

Ciertamente, el papel de Pedro en los vv. 1-14 parece que queda en el aire sin un diálogo final como el de los vv. 15-17 (Grass, 82, lo reconoce, pero propone que la conclusión original de los vv. 1-14, que implicaría una misión encomendada a Pedro, ha sido sustituida por el contenido de los vv. 15-17). En el v. 7 Pedro salta al agua para llegar cuanto antes a Jesús, y en el v. 11 responde a la demanda de Jesús sacando la red a tierra, pero en estos versículos no hay realmente nin-

gún encuentro, ningún diálogo significativo entre Pedro y Jesús. Numerosos investigadores relacionan la importancia de Pedro en la primitiva Iglesia con la aparición que se le concede (Cullmann, *Peter*, 64); de ahí que resulte extraño un relato sobre acontecimientos posteriores a la resurrección en que Pedro es el centro de la acción y que se interrumpa bruscamente sin que Jesús se haya dirigido a Pedro y sin que le haya encomendado una misión importante. Este encargo de una misión se suple en 21,15-17. Por otra parte, teniendo en cuenta que estos versículos parecen contener materiales antiguos, ¿en qué otra ocasión pudieron pronunciarse estas sentencias, si es que ahora están desplazadas de su contexto original? Los comentaristas en su mayor parte interpretan la triple pregunta acerca del amor de Pedro a Jesús en los vv. 15-17 como una rehabilitación de Pedro después de su triple negación; esa rehabilitación debió de tener lugar lógicamente con motivo de la primera aparición de Jesús a Pedro después de la resurrección, y esto es lo que al parecer tenemos en 21,1-14 (cf. *infra*).

Quizá el argumento más fuerte contra la unidad de los pasajes 1-14 y 15-17 esté en el hecho de que los respectivos simbolismos son muy diferentes; en uno se habla simbólicamente de peces y en el otro de ovejas. Sin embargo, el simbolismo de los peces, si bien encaja perfectamente en el tema de la misión cristiana de los vv. 1-14, difícilmente se hubiera podido adaptar al tema del cuidado de los fieles, que es la idea central de los tres encargos en los vv. 15-17. (Nótese que no hay redundancia en la función asignada a Pedro en las dos subdivisiones: en 1-14, Pedro y los demás discípulos son constituidos implícita y simbólicamente pescadores de hombres; en 15-17 se le confía el cuidado pastoral.) Un hombre puede capturar peces, pero los pescadores no cuidan de los peces del mismo modo que los pastores guardan las ovejas. Por otra parte, nótese que 1 Pe 5,1-5 presenta a Pedro hablando de sí mismo como de uno de los ancianos que están obligados a cuidar del rebaño, lo que significa que la relación entre Pedro y el simbolismo pastoral no es exclusiva de Juan y puede tener un origen relacionado con la primera aparición de Jesús a Pedro. En resumen, por consiguiente, no es posible establecer con certeza la unidad original de 1-14 y 15-17, pero los argumentos a favor de la misma parecen más convincentes que los contrarios.

Esto nos lleva a la *segunda* cuestión referente a la estructura: ¿Es 1-14 el resultado de combinar varias escenas? Aunque unos exegetas encuentran mayores dificultades que otros para seguir la lógica de la

acción en estos versículos (cf. nota a «subió... a la barca», en el v. 11), todos reconocen que hay dificultades. En el v. 5 parece que Jesús necesita pescado, pero cuando los discípulos desembarcan y sacan la red a tierra en su presencia, resulta que Jesús ha preparado una lumbre y sobre ella está asando un pez (9). Jesús pide que le traigan algo del pescado que acaban de capturar (10), pero no está claro que entre a formar parte de la comida (12-13). La abundante captura hace que primero el discípulo amado y luego Pedro reconozcan a Jesús (7), pero a continuación parece que los discípulos dudan de la identidad de Jesús (12). No es de extrañar, por tanto, que los investigadores hayan supuesto que en los vv. 1-14 subyace una historia de composición. Loisy, 519, expresa bien las alternativas al decir que el autor combinó diversas tradiciones o que elaboró un simbolismo alegórico al que sacrificó el desarrollo lógico de la narración, o que quizá hizo ambas cosas. Wellhausen y Bauer se cuentan entre los que suponen que se han yuxtapuesto dos relatos, concretamente el de la pesca (vv. 1-8) y el de una comida (vv. 9-13), que en algunos detalles viene a ser una variante del relato de la multiplicación de los panes y los peces (Jn 6,1-13). Sin embargo, los vv. 10-11 presentan una dificultad a este análisis, ya que se refieren a la pesca, por lo que los investigadores en su mayor parte suponen que la historia de la composición es aún más complicada. Por ejemplo, Loisy, 521, afirma que originalmente el v. 5 enlazaba con el v. 9 y luego con los vv. 12-13: los discípulos no han pescado nada, Jesús les provee de comida y ellos entonces le reconocen. Schwartz, 216, encuentra huellas de un relato original en los vv. 1-3; 4a; 9; 12-13; 15-17: el relato de una comida celebrada después de la resurrección, sin pesca milagrosa. Bultmann, 544-45, encuentra el relato original en los vv. 2-3; 4a; 5-6; 8b-9a; 10-11a; 12: un relato más complicado que el de Schwartz, pues, mientras que incorpora la pesca, elimina no sólo la comida ya preparada, sino en parte también el cometido especial de Pedro (por ejemplo, llegar el primero a la orilla). Para Bultmann fue el redactor el que introdujo al discípulo amado y subrayó el papel de Pedro a fin de preparar la adición de los vv. 15-23, en que ambos discípulos figurarán destacadamente.

A nuestro juicio, estos análisis están en lo cierto al postular la combinación de dos corrientes narrativas, una referente ante todo a una pesca y la otra a una comida. Sin embargo, dudamos de que puedan reconstruirse los relatos originales sobre la base de la pura crítica literaria, que en este caso se reduce prácticamente a expurgar inconse-

cuencias y conseguir un relato seguido. Si es cierto que se han combinado dos relatos, no es necesario que la labor fuera realizada por el redactor, que sería culpable de haber dejado unas inconsecuencias notorias. Es posible que el redactor recibiera los dos relatos ya combinados y que no fuera capaz de resolver él mismo las inconsecuencias. Quizá todo lo que nosotros podamos discernir tras este relato compuesto sea un esquema general de los relatos originales, que serían más complicados de lo que a nosotros nos es posible reconstruir. Trataremos de completar los resultados de la crítica literaria y corregir algunos de los puntos débiles abordando el problema desde otro ángulo, concretamente el de los paralelos neotestamentarios de los materiales contenidos en los dos pasajes (vv. 1-14 y 15-17). Los paralelos de la pesca se tratarán analizando la tradición de que Jesús se apareció en primer lugar a Pedro; para analizar los paralelos de la comida estudiaremos lo que sabemos acerca de la primera aparición de Jesús a los Doce en Galilea.

La pesca en Jn 21 y la tradición de una aparición a Pedro

a. Datos directos acerca de la aparición. Nuestra información primaria procede de la tradición que Pablo cita en 1 Cor 15,5 (cf. p. 1.390, *supra*): la primera aparición de Jesús después de la resurrección (es decir, la primera entre las concedidas a aquellos personajes que podían ostentar algún título para ser considerados testigos auténticos o apóstoles) fue a Cefas. Pablo no localiza esta aparición, pero los investigadores suponen en su mayor parte que tuvo lugar en Jerusalén o en Galilea. (K. Lake la sitúa en Betania, mientras que Burkitt prefiere el camino de Jerusalén a Galilea, lo mismo que Fuller, 314, quien sugiere además que ésta podría ser la base de la leyenda del *Quo vadis?*). En apoyo de la localización en Jerusalén se aduce Lc 24,34: «El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón.» Con este anuncio son recibidos los dos discípulos que regresan de Emaús a Jerusalén; eso supone que la aparición se produjo en la zona de Jerusalén el día de Pascua. (No tomamos en cuenta la posibilidad de que Simón fuera uno de los dos discípulos que iban a Emaús; cf. J. H. Crehan, CBQ 15 [1953] 418-26.) El supuesto de que Lucas y Pablo hablan de la misma aparición nos parece razonable, pues sus descripciones son muy semejantes y en

algunos otros casos, por ejemplo la fórmula eucarística, dependen de la misma tradición. Sin embargo, a pesar de que la localización de Lucas es aceptada por investigadores como Lohmeyer y Benoit, resulta sospechosa precisamente por el hecho de que toda la secuencia lucana de las apariciones después de la resurrección, que otorga la primacía a Jerusalén, también es dudosa (cf. pp. 1.391-92, *supra*). La mención de la aparición a Pedro resulta especialmente extraña en Lucas, puesto que en 24,12 (una «no-interpolación occidental») nos ha dicho Lucas que Pedro fue a ver el sepulcro, lo encontró vacío y volvió confuso, obviamente sin haber visto a Jesús. Es verosímil, por tanto, que Lucas ignorase en qué circunstancias se había producido la aparición a Simón y que la mencionara en el lugar en que lo hizo por deferencia a la memoria de que aquélla fue la primera aparición de Jesús resucitado a sus discípulos.

Mc 16,7, donde el ángel da instrucciones a las mujeres para que digan a los discípulos y a *Pedro* que vayan antes que él a Galilea, donde le verán, elimina virtualmente una aparición a Pedro en Jerusalén. Muchos han pensado que la razón de singularizar a Pedro pudo ser el hecho de que recibiera una aparición especial en Galilea. El *Evangelio de Pedro,* 58-60, aunque incompleto, conserva la tradición de que la primera aparición de Jesús resucitado a Pedro tuvo lugar cerca del lago de Galilea bastante después de Pascua. (No parece que merezca la pena entrar a discutir la especulación de que este evangelio apócrifo y Jn 21 utilizaron lo que originalmente constituía el final perdido de Marcos; sería ir muy lejos en el terreno de las conjeturas, aparte de que no es seguro que existiera nunca el supuesto final perdido de Marcos.) Resumiendo los datos, si bien no es posible llegar a una conclusión firme, nada se desprende de un análisis crítico del evangelio que nos obligue a excluir el lago de Tiberíades como lugar de la primera aparición de Jesús resucitado a Pedro. Para un estudio más detallado de esta localización, cf. Gils, 28-32.

Otro argumento que se ha aducido contra la identificación de esta escena de Jn 21 con la primera aparición a Pedro es que tanto Pablo como Lucas parecen indicar *a primera vista* que Jesús se apareció a Pedro solo, mientras que en Jn 21 aparece Pedro en compañía de algunos discípulos. Pero los datos de Pablo distan mucho de ser decisivos. En 1 Cor 15,8 habla Pablo de la aparición de Cristo que le fue concedida a él: «El último de todos, como a un feto abortivo, también se me apareció a mí.» De esta descripción paulina nadie podría sacar la con-

clusión de que Pablo estaba acompañado cuando tuvo la aparición, pero Lucas lo indica por tres veces (Hch 9,7; 22,9; 26,13). No puede excluirse, por tanto, la presencia de unos compañeros «silenciosos» en la aparición a Pedro. En Jn 21, si dejamos aparte al discípulo amado, que es claramente una adición joánica al relato, y si separamos el relato de la pesca del de la comida, los compañeros de Pedro no tienen un papel importante en la aparición de Jesús del v. 7 y desaparecen por completo en el diálogo de los vv. 15ss. Es cierto que se dan los nombres de algunos discípulos del Señor (Tomás, Natanael, los hijos de Zebedeo), pero sospechamos que se trata de una contaminación debida a que se combinaron un relato referente a una aparición a Pedro y otro relato sobre una comida que originalmente estaba relacionada con una aparición a los discípulos en grupo. Klein, 29, está probablemente en lo cierto al afirmar que originalmente los compañeros de Pedro eran unos pescadores anónimos, como lo son todavía en Lucas (5,7.9), de forma que Pedro sería el único discípulo identificado en el relato (Grass, 76, deja abierta la posibilidad de que también estuvieran implicados los hijos de Zebedeo). Si se objeta que esta posibilidad de los compañeros anónimos es muy débil, tampoco supone un obstáculo insuperable el hecho de que Pedro estuviera acompañado de unos discípulos conocidos con ocasión de la primera aparición del Señor resucitado; el *Evangelio de Pedro,* 60, presenta a Pedro rodeado de Andrés y Leví de Alfeo en tal ocasión.

Podríamos añadir que en el relato joánico hay ciertos rasgos que se explican mejor si ésta es la *primera* aparición de Jesús a Pedro. En el v. 3 Pedro vuelve a su antiguo oficio como si no tuviera en cuenta su vocación superior. Ciertamente, no cabe suponer que Jesús se le haya aparecido antes y le haya encargado ya la misión apostólica. La incapacidad para reconocer a Jesús en los vv. 4-7 implica que no ha visto anteriormente al Señor resucitado. Por otra parte, como ya hemos indicado, la escena de rehabilitación (vv. 15-17), organizada de manera que corresponda a las negaciones de Pedro, resulta más inteligible en el contexto de la primera aparición a Pedro.

b. Datos indirectos acerca de la aparición. Si los datos directos aportados por Pablo, Lucas, Marcos y el *Evangelio de Pedro* no dicen nada en contra de la tesis de que Jn 21 contiene una versión de la primera aparición de Jesús a Pedro, un análisis de los materiales dispersos en los sinópticos acerca de Pedro nos proporciona una confirmación positiva. Los sinópticos no describen esta primera aparición, pero se

ha sugerido que ciertos elementos de esta aparición se han conservado en algunos fragmentos de la descripción del ministerio de Jesús en los sinópticos. Estudiaremos tres escenas.

1) *Pedro camina sobre el agua (Mt 14,28-33).* Después de describir la multiplicación de los panes, Mateo, Marcos y Juan describen una escena nocturna en que los discípulos se hallan en medio del lago en una barca y Jesús se acerca a ellos caminando sobre el agua (cf. pp. 520-21). Sólo Mateo atribuye a Pedro un papel singular en esta escena. Pedro habla a Jesús desde la barca y le dice: «Señor, si eres tú, mándame ir hacia ti sobre el agua.» Al mandato de Jesús, Pedro salta fuera de la barca y camina sobre el agua hacia él, pero siente miedo y empieza a hundirse. Pedro grita aterrorizado: «Señor, sálvame.» Jesús alarga la mano para sujetar a Pedro, y le dice: «Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?» Entonces, ya en la barca, todos reconocen a Jesús como Hijo de Dios. Tal como juzgamos este material peculiar de Mateo, nos parece más verosímil que este evangelista lo haya añadido y no que Marcos y Juan hayan conservado independientemente una versión abreviada de la escena. Dodd, *Appearances,* 23-24, reconoce que en la parte de la escena que es común a los tres evangelios aparecen muchos elementos característicos de la forma literaria propia de las narraciones sobre acontecimientos posteriores a la resurrección (cf. p. 1.392s, *supra*) y que este relato pudo referirse originalmente a una aparición de Jesús resucitado. Nos hace dudar de esta sugerencia el hecho de que en los tres evangelios la escena de Jesús caminando sobre el agua aparece estrechamente vinculada al contexto de la multiplicación de los panes; esta localización, por otra parte, se remonta a un período preevangélico. Sin embargo, aunque la narración en general no pueda situarse fácilmente en una etapa posterior a la resurrección, el incidente relativo a Pedro, incluido por Mateo, podría muy bien corresponder a esta etapa. Observamos algunas semejanzas interesantes entre los materiales de Mateo y Jn 21: Pedro ve a Jesús a cierta distancia, desde la barca, y lo reconoce con dudas; Pedro se dirige a Jesús con el título de «Señor» y salta fuera de la barca para acercarse a él; Jesús socorre a Pedro después de reprenderle por su falta de fe. (El último incidente es susceptible de ser interpretado como una versión dramatizada de la rehabilitación de Pedro después de haber negado a Jesús, lo que supondría que es paralelo de Jn 21,15-17.) Por supuesto, en Juan no aparece la escena de Pedro caminando sobre el agua, pero este elemento peculiar de Mateo no podría deberse al hecho de que el episodio se ha colocado en el contexto de la descripción de Jesús caminando

sobre el agua; en este punto es probable que Juan sea más primitivo que Mateo. Admitimos que la comparación entre Mt 14,28-32 y Jn 21 dista mucho de ser perfecta, pero no le falta fuerza, especialmente a la luz del próximo pasaje que estudiaremos, en el que hallaremos nuevas pruebas de que los materiales petrinos peculiares de Mateo podrían corresponder a un contexto original relacionado con la etapa posterior a la resurrección.

2) *Pedro como roca fundamental de la Iglesia (Mt 16,16b-19).* Marcos, Lucas y Mateo recogen una escena, durante el ministerio, en que Simón Pedro declara que Jesús es el Mesías (Mc 8,27-29 y par.), pero sólo en Mateo incluye esta declaración sobre el título de Hijo de Dios, el mismo que Mateo consigna en la escena petrina que acabamos de comentar. Por otra parte, sólo en Mateo alaba Jesús a Pedro por poseer un conocimiento que únicamente el Padre le ha podido revelar. Luego cambia Jesús el nombre de Simón por el de Pedro, para hacer de él la roca sobre la que será edificada la Iglesia y otorgarle las llaves del reino con poder para atar y desatar. Los investigadores (incluidos algunos católicos como el Cardenal Alfrink, Benoit, Stanley, Sutcliffe y J. Schmid) están de acuerdo en que Mateo ha añadido este material a la escena original (en cuanto a las razones exegéticas, cf. W. Marxsen, *Der Frühkatholizismus in Neuen Testament* [Neukircehn 1959] 40-47). Hay desacuerdo en cuanto a la unidad de este material y su localización original. Cullmann, *Peter,* 187-90, opina que el material petrino se situaría originalmente en el contexto de la Última Cena, donde Lucas (22,31-32) consigna una sentencia sobre Pedro; pero un grupo más amplio de investigadores opta por un contexto posterior a la resurrección (cf. Fuller, *art. cit.*). En nuestra opinión, hay buenas razones para pensar que estos materiales de Mateo están compuestos de elementos heterogéneos, pues, como hemos indicado en p. 582s, hay paralelos a Mt 16b-19 dispersos en el evangelio de Juan. Por otra parte, es probable que el contexto original se sitúe después de la resurrección, a juzgar por algunas palabras de Jesús en este pasaje de Mateo; por ejemplo, cf. pp. 1.480-83, *supra,* donde comparábamos la sentencia de Mateo sobre atar y desatar (Mt 16,19b) con Jn 20,23. Pero aquí nos interesa directamente Mt 16,18-19a, donde se hace a Pedro roca sobre la que se edificará la Iglesia, una Iglesia contra la que no prevalecerá la muerte, y en la que Pedro posee las llaves del reino de los cielos. Esta segunda metáfora es un eco de Is 22,22 (cf. p. 1.481 *supra*) y con seguridad implica la idea de una autoridad. Hay paralelismo de ideas entre estas

palabras dirigidas a Pedro y las de Jn 21,15-17 en que Jesús constituye a Pedro pastor del rebaño y le encomienda cuidar de las ovejas (sobre la misión de gobernar que implican estas palabras, cf. nota al v. 15, «lleva mis corderos a pastar»). Las dos sentencias no son tan parecidas como para considerarlas duplicados, pero podrían representar fragmentos de una narración en otro tiempo más extensa de una aparición después de la resurrección, por la que se confió a Pedro la autoridad sobre la primitiva Iglesia. (Probablemente deberíamos tener en cuenta también Lc 22,31-32, donde, nótese bien, se *pospone* la misión de robustecer a los hermanos para cuando Pedro se arrepienta, es decir, al parecer, para cuando haya reparado sus negaciones.)

3) *La vocación de Pedro y la pesca milagrosa (Lc 5,1-11)*. La vocación de los primeros discípulos se narra en Mc 1,16-20 y Mt 4,18-22 en términos sencillos. Jesús ve a dos parejas de hermanos que se dedican a la pesca: Pedro y Andrés, Santiago y Juan, y les manda: «Seguidme, y os haré pescadores de hombres»; ellos abandonan sus redes y sus barcas y le siguen. El relato resulta algo más complicado en Lc 5-1-11. Mientras Jesús predica junto al lago de Genesaret, los pescadores de dos barcas están lavando sus redes. Jesús sube a la barca de Simón, desatraca y predica al pueblo desde la misma barca (paralelos en Mc 4,1-2 y Mt 13,1-2). Cuando termina de hablar, manda a Simón que reme mar adentro y eche la red. Simón replica que han estado pescando toda la noche y no han capturado nada, pero echa la red y pescan tal cantidad que las redes están a punto de romperse. Cuando los pescadores de la otra barca se acercan para echar una mano, las dos barcas se cargan hasta el extremo de que están a punto de hundirse. Pedro cae a los pies de Jesús y exclama: «Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador»; pero Jesús le contesta: «No temas; de hoy en adelante pescarás hombres.» Finalmente, atracan las barcas y los pescadores lo dejan todo y siguen a Jesús. ¿Es el relato de Lucas una forma más plena de la vocación de los discípulos, en comparación con la de Marcos/Mateo, o es que Lucas ha añadido a la vocación de los discípulos otro relato sobre Pedro y una pesca milagrosa? En cierto sentido, el relato de Lucas resulta más lógico: el milagro aporta una razón para que los pescadores abandonen todas sus posesiones y sigan a Jesús. Pero en el relato lucano hay al mismo tiempo ciertas inconsecuencias. En Marcos/Mateo aparecen en contextos diferentes (Mc 1,16-20 y 4,1-2) los detalles relacionados con los pescadores a la orilla y con la predicación de Jesús desde una barca; es probable que Lucas los haya

unido artificialmente. Si Jesús pide a Simón que reme mar adentro, es de presumir que los demás se queden en la orilla, pero cuando se produce la pesca milagrosa parece que también la otra barca se ha hecho a la mar. El gesto de Simón postrándose a los pies de Jesús resultaría más apropiado en tierra que en la barca, lo mismo que sus palabras: «Apártate de mí...» Finalmente, la transición del gesto de Pedro a la vocación de los discípulos no deja de ser un tanto violenta. En consecuencia, si bien las pruebas de que la pesca milagrosa es una adición lucana no resultan tan fuertes como las que tenemos a favor de las dos escenas petrinas de Mateo que acabamos de examinar, atendiendo únicamente a las razones internas hemos de admitir como una posibilidad razonable la teoría de la adición.

La tesis de una adición lucana se refuerza si comparamos el relato lucano de la pesca milagrosa con Jn 21. Ambos comparten los siguientes detalles:

- Los discípulos han estado pescando toda la noche y no han capturado nada.
- Jesús les dice que echen la(s) red(es) para pescar.
- Se obedece su mandato y se produce una pesca extraordinariamente abundante.
- Se menciona el efecto sobre las redes (cf. nota al v. 11).
- Pedro es el único que reacciona ante aquella captura (Jn 21 menciona al discípulo amado, pero se trata claramente de una adición joánica).
- Se da a Jesús el título de Señor.
- Los otros pescadores toman parte en la pesca, pero no dicen nada.
- Al final aparece el tema de seguir a Jesús (cf. Jn 21,19.22).
- La pesca milagrosa simboliza el éxito de la tarea misionera cristiana (explícitamente en Lucas; implícitamente en Juan).
- Se utilizan los mismos términos para referirse a subir a la barca, atracar, la red, etc.; en algunos casos puede tratarse de meras coincidencias. Pero es significativo el uso del nombre «Simón Pedro» cuando éste responde a la pesca milagrosa (Lc 5,8; Jn 21,7), ya que éste es el único caso del doble nombre en Lucas.

Hay otros dos puntos de semejanza, pero son dudosos. Primero, Jn 21,2 menciona la presencia de los hijos de Zebedeo, igual que

Lc 5,10a. Sin embargo, este medio versículo de Lucas, que tiene el valor de un paréntesis y rompe la secuencia, quizá no formara parte originalmente del relato de la pesca milagrosa, sino que correspondería al contexto de la vocación de los discípulos en que se insertó el relato de la pesca. La mención de Santiago y Juan en el v. 10a parece duplicar la referencia más anónima a «todos los que estaban con él» del v. 9. Segundo, la frase de Pedro en Lc 5,8, «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador», puede interpretarse como una alusión a las negaciones de Pedro y, en consecuencia, como un paralelo a la idea de la rehabilitación en Jn 21,15-17. Lo cierto es que muchos comentaristas recurren a este versículo para demostrar que el relato lucano no se halla en su contexto original, ya que no hay razón alguna para que Pedro se confiese pecador en este primer encuentro con Jesús. Sin embargo, las palabras de Pedro podrían ser simplemente una manifestación del sentimiento de indignidad que experimenta un mortal ordinario en presencia de quien acaba de realizar un estupendo milagro.

Las semejanzas antes enumeradas hacen que resulte razonable la conclusión de que Lucas y Juan han conservado independientemente dos formas variantes de un mismo relato de milagro; decimos independientemente porque hay numerosas diferencias de vocabulario y detalles. (No es seria la tesis de que el hecho se produjera dos veces, a pesar de Plummer, Lagrange y otros; en efecto, si aceptamos la perspectiva histórica subyacente a esta armonización, aún habría que explicar cómo es posible que Pedro, en Jn 21, se encuentre en una situación semejante, participe en un diálogo casi idéntico y a pesar de todo no llegue a reconocer a Jesús.) ¿Cuál de los dos evangelios nos ofrece la forma más original del relato y cuál de ellos la sitúa en el contexto más original? Nos referimos únicamente a la forma más original del relato que nos sea posible rastrear, no a la historicidad del mismo, que resulta imposible de determinar científicamente. (Entre los intentos de negarla se cuentan: la tesis de Goguel, 23-24, de que una captura afortunada se interpretó supersticiosamente como un milagro; la afirmación ingenua de Grass, 81, de que jamás se produjo tal pesca milagrosa; la sugerencia de Bultmann, HST 304, de que la idea pudo tomarse del paganismo helenístico o de que quizá se desarrolló un relato de milagro a partir de una sentencia [HST 230].) No es fácil dar respuesta a las cuestiones que se plantean en torno al problema de la originalidad, y de ello son buena prueba las vacilaciones del mismo Bultmann, que en HST 217-18, concluye que Juan ofrece una versión tardía derivada en cierto sen-

tido de Lucas, mientras que en su comentario al evangelio, pp. 545-46, afirma que Juan es más original en cuanto a determinados rasgos y a la localización. B. Weiss, Von Harnack y Grass apoyan la originalidad joánica, mientras que Wellhausen, Goguel y Macgregor se pronuncian a favor de la originalidad lucana. Probablemente no hay posibilidad de dar una respuesta que no sea muy matizada a la cuestión referente a la forma original del relato; se diría que el relato lucano ha sido objeto de reelaboración y desarrollo en algunos detalles (las redes a punto de romperse; las dos barcas que casi se hunden), mientras que en otros detalles es el relato joánico el más elaborado (quizá la mención de los 153 peces).

Mayor importancia tiene el problema de la localización. A favor de la localización lucana está el hecho de que los discípulos se dedicarían más verosímilmente a la pesca antes de seguir a Jesús, pero no después de la resurrección. Sin embargo, admitiendo que en Jn 21 se narra la primera aparición de Jesús resucitado, resultaría que Pedro, después de hallar el sepulcro vacío, habría vuelto a Galilea confuso y descorazonado, para dedicarse de nuevo a su anterior ocupación. El argumento más decisivo a favor de la localización joánica consiste en que no hay razón aparente para que un predicador cristiano tomara un relato correspondiente a la etapa del ministerio y lo situara después de la resurrección. Como indica Klein, 35, todas las transposiciones que conocemos se han producido en dirección contraria, es decir, que unos materiales correspondientes a la etapa de la resurrección se han anticipado, situándolos en la del ministerio. Lo cierto es que si el relato de la pesca milagrosa implicaba una aparición de Jesús resucitado junto al lago de Galilea, difícilmente hubiera podido conservar su localización en un ambiente posterior a la resurrección dentro de la tradición lucana, ya que Lc 24 ha montado una secuencia en que todas las apariciones de Jesús tienen lugar en Jerusalén y Jesús asciende a los cielos en la noche de Pascua. Podemos formular la teoría de que Lucas, ante la necesidad de trasladar el relato de la pesca milagrosa y la rehabilitación de Pedro al contexto del ministerio, juzgó más apropiado unirlo a la narración, común a los sinópticos, de la vocación de los primeros discípulos y relacionar ésta con la misión apostólica en que finalmente habría de desembocar. Juzgamos plausible, por tanto, la tesis de que Lc 5,4-9.10b.11a formaba parte en principio de un relato correspondiente a la etapa posterior a la resurrección en que se narraba la primera aparición de Jesús a Pedro (en que sus compañeros pescadores

sirven de testigos mudos, lo mismo que en Jn 21). Es cierto que Dodd, *Appearances,* 23, ha analizado toda la perícopa de Lc 5,1-11 y no advierte en ella ninguno de los rasgos que la historia de las formas atribuye a las apariciones después de la resurrección (cf. p. 1.392 *supra*). Pero, como el mismo autor insinúa, en este caso el método de historia de las formas no resulta instrumento enteramente satisfactorio. En efecto, al transferir este episodio al ministerio, Lucas se habría visto obligado a suprimir algunos rasgos característicos de la etapa siguiente a la resurrección, por ejemplo, la tristeza de los discípulos por la ausencia de Jesús y la aparición de éste. En la exclamación «Señor» de Lc 5,8 quizá tengamos un eco de la escena de reconocimiento original, mientras que 5,10: «Desde ahora lo que pescarás serán hombres», equivaldría al mandato apostólico. (Dado que en la vocación de los discípulos según Marcos/Mateo aparece una sentencia semejante: «Os haré pescadores de hombres», los investigadores en su mayor parte afirman que este mandato pertenece a la vocación más que a la pesca milagrosa, pero Klein, 34, afirma lo contrario y que originalmente se dirigió únicamente a Pedro. Puede aceptarse esta tesis sin admitir al mismo tiempo la conclusión de Klein en el sentido de que durante el ministerio no se produjo una vocación de Pedro.) También el «no temas» de Lc 5,10 podría ser un eco del contexto original posterior a la resurrección, en que Jesús es acogido por temor (cf. Mt 28,10; Lc 24,37-38).

A modo de conclusión de nuestro estudio de Jn 21 a la luz de los datos directos e indirectos relacionados con la primera aparición de Jesús a Pedro, sugerimos que, según la tradición, esta aparición se produjo mientras Pedro estaba pescando, que en relación con ella hubo una pesca milagrosa al obedecer Pedro la orden de un personaje al que luego reconoció como Jesús resucitado, que Pedro saltó de la barca para ir a su encuentro, que en el curso del diálogo subsiguiente Pedro reconoció su pecado, fue restablecido en la amistad con Jesús, y recibió una misión por la que adquirió una autoridad destacada en la comunidad. Jn 21 ha conservado una forma razonablemente fiel de este relato con mezcla de algunos elementos pertenecientes a otra escena, como más adelante veremos. (Una de estas adiciones capaces de introducir alguna confusión se relaciona con una comida a base de pan y pescado, por lo que resulta difícil establecer con seguridad si la aparición a Pedro contenía también en origen, como un elemento incidental, una comida a base del pescado recién capturado. Klein, 32, tiene probablemente razón al negarlo, pues no hay rastro alguno de una comida

entre los demás datos que poseemos a propósito de la aparición a Pedro. La pesca milagrosa no tenía como tema la provisión de alimento, sino que sirvió de ocasión para que Pedro reconociera a Jesús.) En cuanto a los detalles de cómo Pedro reconoció su pecado y recuperó la amistad de Jesús, los materiales que hemos estudiado muestran considerables divergencias (Lc 5,8; Mt 14,30-31); en cuanto al contenido de Jn 21,15-17, con su elaborada pregunta triple acerca del amor, es posible que haya sido objeto de una profunda dramatización, aun admitiendo que formara parte del relato joánico, al menos en la medida en que nos es posible rastrearlo. En cuanto al mandato que recibe Pedro, ya hemos aludido a la posibilidad de que las imágenes pastoriles en Jn 21,15-17 y la de la roca fundamental en Mt 16,18 sean fragmentos de un diálogo anteriormente más extenso, y que en ambos casos estaríamos ante el desarrollo de unas simples metáforas.

La comida en Jn 21 y la tradición de una aparición a los Doce en Galilea

En 1 Cor 15,5 narra Pablo que Jesús se apareció primero a Cefas y luego a los Doce. Ya hemos visto que algunos autores neotestamentarios sitúan esta aparición en Jerusalén (cf. pp. 1.389-92, *supra*) y que la forma joánica de la tradición sobre Jerusalén se encuentra en 20,19ss. La tradición más original, consignada por Marcos (implícitamente) y por Mateo, localiza esta primera aparición en Galilea; la forma joánica de la tradición sobre Galilea se halla en el cap. 21. Sin embargo, Mt 28,16-20 sitúa la aparición en «el monte donde Jesús los había citado». Muchos episodios del NT están asociados a un «monte» (el Sermón de la Montaña, la transfiguración, la multiplicación de los panes). Independientemente de que algunos de estos episodios tuvieran o no lugar realmente en una montaña, para los autores del NT parece que «el monte» adquirió el valor de un Sinaí cristiano. De ahí que se nos plantee el problema de hasta qué punto es verosímil la localización que atribuye Mateo a la aparición a los Doce en Galilea. No hay una razón lógica para que los discípulos acudieran a un monte, y de ahí que Mateo se vea obligado a añadir la explicación de «donde Jesús los había citado», una orden de la que no hay rastro alguno en otros pasajes de los evangelios, ni siquiera en el de Mateo. Por otra parte, si los discípulos partieron de Jerusalén sin haber visto a Jesús resucitado y

todavía confusos por el hecho del sepulcro vacío, lo natural es que volvieran a sus casas, que en su mayor parte estarían cerca del lago de Galilea. La forma en que hemos reconstruido la aparición a Pedro mientras pescaba implica que al menos uno de ellos volvió a aquella región. De ahí se sigue al menos la posibilidad de que la aparición a los Doce tuviera lugar cerca del lago más bien que en un monte; esta localización nos ayudaría a explicar por qué el relato de esta aparición se confundió con la que tuvo Pedro a orillas del lago.

¿En qué circunstancias se produjo la aparición a los Doce y cuáles fueron sus detalles? Mateo no nos aporta prácticamente ninguna noticia al respecto, por lo que merece la pena preguntarnos si Juan (cap. 21) ha conservado alguna huella de esa aparición. Por nuestra parte nos inclinamos a atribuir a la aparición a Pedro detalles del cap. 21 como la salida de Pedro y unos compañeros innominados a pescar, la pesca milagrosa y el subsiguiente reconocimiento de Jesús como el personaje que estaba a la orilla del lago, el arrastre de la pesca a tierra y el diálogo de los vv. 15-17. Lo restante es la designación de los discípulos por su nombre (v. 2) y el relato del almuerzo en que estos discípulos reconocen a Jesús (vv. 9b, 12-13). Algunos investigadores relacionan además el v. 5a con el relato del almuerzo: como los discípulos no habían pescado nada, Jesús les ofreció algo de comer, pero eso presupone que la comida tuvo lugar a orillas del lago, cosa que es totalmente segura. Si bien los datos son insuficientes, nos atrevemos a reconstruir el relato preevangélico del modo siguiente: en algún lugar de las inmediaciones del lago, un hombre invitó a los discípulos hambrientos a una comida consistente en pan y pescado que él mismo había preparado sobre unas brasas; si bien su aspecto resultaba familiar, ellos vacilaban pero no se atrevían a formular pregunta alguna; finalmente cayeron en la cuenta de que era el Señor al ofrecerles él pan y pescado de la misma forma en que había distribuido aquellos mismos manjares después de la multiplicación que había tenido lugar precisamente en la misma región (cf. *infra,* sobre las semejanzas entre 21,13 y 6,11). Este relato contendría cuatro de los cinco rasgos que Dodd juzga característicos de las apariciones después de la resurrección, pero carece del mandato apostólico, quizá porque en la secuencia final fue sustituido por el mandato perteneciente al relato de la aparición a Pedro (21,15-17).

¿Cuenta con algún apoyo en el NT este relato correspondiente a la etapa posterior a la resurrección? En las tradiciones lucanas sobre las

apariciones en Jerusalén figuran las comidas en lugar destacado. En Lc 24,41-43 se aparece Jesús a los Doce con ocasión de una comida en la que hay pescado (cf. también Hch 10,41; Apéndice de Marcos, 16,14). Sin embargo, Lucas utiliza este detalle con fines apologéticos para demostrar que Jesús podía comer, lo que supone que no es un fantasma. Más útil como término de comparación con Jn 21 resulta la importancia de la comida en la aparición de Jesús a los dos discípulos de Emaús (Lc 24,30-31): «Recostado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo ofreció. Se les abrieron los ojos y lo reconocieron.» Es interesante el hecho de que en un fragmento del *Evangelio según los Hebreos* (Jerónimo, *De viris illustribus,* II. PL 23,613) se dice que Jesús se apareció a Santiago (1 Cor 15,7) durante una comida: «Tomó el pan, lo bendijo y lo dio a Santiago el Justo, y le dijo: "Hermano mío, come tu pan, pues el Hijo del Hombre ha resucitado de entre los que duermen".» Casi todos los detalles que hemos señalado en el relato de Jn 21 aparecen en una u otra de estas narraciones lucanas y apócrifas correspondientes a la etapa siguiente a la resurrección.

Resumiríamos nuestras observaciones acerca del origen de los materiales contenidos en Jn 21,1-14 y también en los vv. 15-17 proponiendo una hipótesis más bien especulativa. Esta parte del capítulo consistiría en una combinación del relato de la primera aparición a Pedro en el marco de una escena de pesca y del relato de la primera aparición de Jesús a los Doce en Galilea en el marco de una comida a base de pan y pescado. Si bien se añadió al evangelio en su última etapa redaccional, Jn 21 parece contener materiales muy antiguos pertenecientes a la tradición galilea de las apariciones después de la resurrección. A pesar de la reelaboración de que han sido objeto estos materiales y de la torpeza de que a veces adolece esta labor, estos dos relatos galileos parecen haber sobrevivido en Juan de forma más coherente que en otros textos del NT, ya que la aparición a Pedro ha sido fragmentada y sus elementos aparecen dispersos en los relatos sinópticos del ministerio, mientras que la aparición a los Doce en el curso de una comida es conocida únicamente a través de sus paralelos recogidos en la tradición lucana de Jerusalén. (Estos paralelos lucanos son importantes, ya que hemos encontrado numerosas semejanzas muy directas entre Juan y Lucas en los relatos correspondientes a la etapa siguiente a la resurrección.) De los dos relatos, el de la pesca milagrosa está mejor conservado en Juan que el de la comida. Estos relatos

habían sido combinados mucho antes de que fueran conocidos por el redactor responsable del cap. 21. En el curso de su transmisión, este relato combinado adquirió un simbolismo eclesiástico y sacramental (del que nos ocuparemos más adelante), semejante al adquirido por los materiales recogidos en el cuerpo del evangelio, pero con una orientación ligeramente distinta. El redactor que añadió el relato al evangelio habría introducido la figura del discípulo amado en el v. 7 (y también las palabras de Jesús sobre los destinos de Pedro y del discípulo amado en los vv. 18-23; cf. sección n.° 72, *infra*). Al estimar que la presencia del discípulo amado en este pasaje es una adición posterior no prejuzgamos la posibilidad de que figurase ya, aunque anónimo, en los relatos originales como uno de los compañeros silenciosos de Pedro o como uno de los Doce, por lo que su presencia aquí no sería pura ficción.

Alcance y simbolismo eclesiológico del relato de 21,1-14

Hasta ahora venimos analizando estos versículos con intención de identificar los relatos originales subyacentes. Sin embargo, el redactor no nos ha transmitido los relatos originales, sino una narración combinada con una secuencia peculiar y un alcance teológico propio. Ahora nos ocuparemos de este producto final. Pero antes de reflexionar sobre su alcance, hemos de decir algo acerca de su forma literaria. Dodd, *Appearances,* 14-15, clasifica Jn 21,1-14 como un ejemplo de relato circunstanciado de aparición (cf. p. 1.393, *supra*), con profusión de detalles, dramatización y diálogo animado. «El centro de interés es el reconocimiento del Señor resucitado, pero este reconocimiento no es repentino, sino que se produce a lo largo de un notable lapso de tiempo.» Si bien no contiene pasajes didácticos, como ocurre con el relato circunstanciado de Lc 24,13-35, desemboca intencionadamente en el diálogo significativo de los vv. 15-17. Sin embargo, aun admitiendo que pueda ser correcta la clasificación propuesta por Dodd, Marrow, 13-14, tiene razón al indicar que en Jn 21 aparecen los cinco rasgos propios de los relatos concisos, por lo que este pasaje sería más bien una forma híbrida.

Fijándonos en el alcance de estos versículos, empezaríamos por la expresión «se apareció Jesús» del v. 1 (cf. nota correspondiente), que se repite en el v. 14 y que establece un nexo entre la actividad del Jesús

resucitado y del Jesús del ministerio. Este mismo verbo se usa dos veces en 1 Jn 1,2, donde se resume la actividad terrena de Jesús en términos de la *manifestación* visible de la vida: «Os anunciamos la vida eterna, que estaba de cara al Padre y se manifestó a nosotros.» En cuanto al evangelio, en 1,31 Juan Bautista afirmaba que su intención al bautizar era únicamente hacer que se *manifestara* a Israel el que había de venir. Después señalaría a Jesús ante sus discípulos como Cordero de Dios y finalmente se completaría este proceso revelatorio, por lo que a los discípulos se refiere, cuando Jesús realizó en Caná su primer signo y les *manifestó su* gloria (2,11). En 9,3 se afirma que Jesús curó al ciego para que en él se manifestara la gloria de Dios. Cuando Jesús se manifestaba ante los hombres mediante sus obras, en realidad lo que les manifestaba era a Dios mismo: «He manifestado tu nombre a los hombres que me confiaste» (17,6). La resurrección es la manifestación final, pues hace posible que los hombres vean a Jesús como Señor. «El amor de Dios *se hizo visible* entre nosotros en esto: en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida» (1 Jn 4,9). Jesús resucitado confiere además el Espíritu que es fuente de vida. De este modo, la tarea del Bautista, proclamada en el primer capítulo del evangelio, llega a su realización total en el último: Jesús se ha manifestado plenamente a Israel, es decir, a la comunidad de los creyentes representada por sus discípulos. Es posible que el redactor deseara hacerse eco del capítulo primero al presentarnos aquí un grupo de discípulos muy semejante al de los cinco que aparecen en el capítulo primero. Entre ellos estaba Natanael, el israelita auténtico (1,47), que ahora quizá está contemplando las «cosas» más grandes que entonces se le prometieron (1,50). Si el verbo «aparecerse» establece realmente un nexo entre las apariciones de Jesús resucitado y sus manifestaciones durante el ministerio, al mismo tiempo anticipa el futuro, ya que en 1 Jn 2,28 se presenta la venida final en términos de una autorrevelación (cf. 1 Jn 3,2; 1 Pe 5,4; Col 3,4).

La ocasión para que Jesús se manifieste es en este caso una escena de pesca. Después de la muerte de Jesús, Pedro ha reanudado la ocupación que mejor conocía. Tal como se había profetizado en Jn 16,32, él y sus compañeros se habían dispersado, yéndose cada cual a su casa. Hoskyns, 552, describe la situación como una apostasía total, pero se trata más bien de una actividad de puro entretenimiento emprendida con cierto poso de desesperación. La pesca resulta infructuosa, ya que nada pueden hacer sin Jesús (15,5). Precisamente

en este momento de depresión Jesús se manifiesta. La pesca milagrosa hace que le reconozcan. ¿Quién sino Jesús podía realizar este signo? La pesca pudo tener un alcance más obvio de lo que nosotros sospechamos, ya que en el *Testamento de Zabulón,* 6,6, se da a entender que una pesca abundante es signo del favor divino. En el relato original de la aparición a Pedro es probable que fuera precisamente Pedro el que reconoció a Jesús, pero este honor se atribuye ahora al discípulo amado que, por estar más estrechamente unido a Jesús por el amor, está en mejores condiciones para reconocerle. (También en el relato del sepulcro vacío se muestra más penetrante que Pedro, como ya indicamos en pp. 1.435-37.) Con el correr del tiempo, como más adelante veremos, la pesca milagrosa, que en principio fue la ocasión del *reconocimiento, pasó a convertirse en vehículo de un simbolismo.* No es ya tan seguro que hayamos de atribuir un significado simbólico a la impetuosa acción de Pedro cuando se echa a nadar hacia la orilla. El significado obvio es que el impulsivo Pedro no puede esperar para acudir al encuentro de su maestro, por lo que se apresuró a saltar a la orilla, del mismo modo que echó a correr hacia el sepulcro al oír que estaba vacío (20,3-4). Sin embargo, Agourides, 128, y otros creen advertir aquí un significado más profundo: la desnudez de Pedro en la barca simboliza su estado espiritual después de negar a Jesús; el gesto de vestirse se interpreta como una conversión, mientras que el echarse al agua sería una purificación. Se pregunta Agourides: «¿Acaso no insinuará el gesto de echarse al agua un eco de la conversación entre Jesús y Pedro acerca de lavarse y purificarse en 13,9-11?» Nosotros lo dudamos. Lo cierto es que Agourides va demasiado lejos al ver en los 200 codos (100 metros; v. 8) un simbolismo relacionado con el arrepentimiento de Pedro. Es cierto que Filón, *Quaestiones et solutiones in Gen.,* I, 83, estudia simbólicamente el número 200; sin embargo, Juan relaciona esta cifra no con la distancia que Pedro atraviesa a nado, sino con el trecho que los discípulos han de cubrir remando.

El significado simbólico que se desarrolló en torno a la pesca milagrosa en Jn 21 es el mismo que en Lc 5,10: la misión apostólica como «pesca de hombres». Teniendo en cuenta que se trata de un simbolismo absolutamente obvio, es posible que se desarrollara independientemente en ambas tradiciones; en todo caso sospechamos que tiene razón Klein, 34, al afirmar que ya se había explicitado cuando Lucas conoció este relato. Bultmann, 544-45, opina que la alegorización del relato es obra del redactor final, pero Klein, 30-31, argumenta

con razón que es anterior al redactor final y con seguridad también a la introducción del simbolismo sacramental (cf. *infra*), ya que ambos simbolismos no concuerdan entre sí. En cualquier caso, el simbolismo de la misión se lleva más lejos en Juan que en Lucas. Ambos coinciden en el gran número de los que habrán de ser ganados por la misión apostólica, pero sólo Juan (21,11) menciona los 153 peces y el hecho de que la red no se rompió. La cifra de 153 (cf. nota correspondiente) significaría, a través de un mínimo simbolismo, el carácter universal de la misión. El hecho de que la red no llegue a romperse significa que la comunidad cristiana no se rompe en cisma a pesar del gran número y de las distintas razas que entran en ella. El verbo que en el v. 11 hemos traducido por «rompió» es *schizein,* relacionado con *schisma* o división, a que se hace referencia en 7,43; 9,16; 10,19. Se utilizó también en 19,24 al hablar de que los soldados prefirieron no rasgar la túnica de Jesús, tejida de una sola pieza de arriba abajo, lo que parece entrañar otro simbolismo de la unidad. Algunos llevan la insistencia joánica en la unidad hasta el extremo de opinar que Juan suprimió las dos barcas del relato lucano sobre la pesca milagrosa en favor de *una* sola barca, pero esta tesis toca los límites de lo fantástico. Más plausible parece la sugerencia de que ha de relacionarse el uso del verbo *helkein (helkyein),* «trainar», en los vv. 6 y 11 con otros pasajes evangélicos en que se utiliza para expresar la idea de que los hombres se sentirán arrastrados hacia Jesús (sobre el trasfondo veterotestamentario, cf. nota a 6,44). Especial atención merece en este sentido 12,32: «Y cuando yo sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí.» En el pensamiento joánico, la resurrección se inserta en el proceso de la exaltación de Jesús junto al Padre; el Jesús resucitado cumple su profecía de arrastrar a todos los hombres hacia sí a través de la misión apostólica simbolizada en la pesca milagrosa y en el arrastre de la red a tierra. Algunos autores pretenden ver en el verbo *helkein* una insinuación de que la misión tropezará con resistencias que será preciso vencer arrastrando con fuerza a los peces para que entren, pero podemos estar seguros de que en una misión que cuenta con la guía de Jesús, los discípulos serán capaces de superar toda resistencia natural. Nótese que es Pedro el que dirige la operación de sacar la red a tierra. Si el autor joánico ha otorgado al discípulo amado la primacía en el amor y en la sensibilidad para reconocer a Jesús, reserva para Pedro el primer puesto en el ministerio apostólico.

El simbolismo básico de la pesca milagrosa que hemos analizado cuenta con una amplia aceptación entre los investigadores, pero hay otras interpretaciones simbólicas que parecen menos seguras. Hoskyns, 552, indica que la pesca tiene como escenario «Galilea de los gentiles» (Is 9,1), ambiente muy apropiado para el simbolismo de una misión de amplios vuelos. J. Mánek, *Fishers of Men:* NovT 2 (1957) 138-41, opina que el trasfondo de esta idea de los pescadores de hombres ha de buscarse en Jr 16,16 (donde este simbolismo, sin embargo, se refiere a una persecución hostil). Por otra parte, opina este autor que las aguas de donde son extraídos los peces representan el lugar del pecado y la muerte, imagen frecuente en las antiguas cosmogonías semíticas; en consecuencia, la tarea del pescador de hombres consiste en rescatarlos del pecado. En una interpretación casi opuesta, otros piensan que los peces representan a los que se salvan en virtud de las aguas del bautismo, de forma que aquí el agua tendría un significado sacramental. Esta imagen tiene un cierto parecido con la idea de Tertuliano, *De baptismo,* I,3; SC 35,65: «Pero nosotros, pececillos, que así nos llamamos a imagen de nuestro *ichthys,* Jesucristo, nacemos en el agua y sólo permaneciendo en el agua nos salvamos».

Ya hemos indicado que en 21,1-14 no hay mandato apostólico alguno (rasgo esencial de las apariciones a los discípulos) y que esta ausencia queda suplida sólo en parte por el mandato confiado a Pedro en los vv. 15-17. Sin embargo, el simbolismo que se ha desarrollado en torno a la pesca milagrosa aporta ahora el elemento misionero. No es muy exagerado afirmar que la pesca milagrosa es el equivalente dramático del mandato formulado en la aparición en Galilea que nos transmite Mateo: «Id y haced discípulos de todas las naciones» (Mt 28,19). De este modo, si bien la escena compuesta que tenemos en Jn 21,1-14 representa una elaboración tardía de la forma propia de las apariciones después de la resurrección, a su modo ha conservado el alcance básico común a los demás relatos de apariciones: Jesús ha resucitado verdaderamente y ha sido visto por unos testigos que a su vez han sido enviados para proclamarlo a los demás hombres. No es seguro que hayamos de extender la idea de la misión apostólica a la comida en los vv. 9b, 12-13. Algunos intérpretes consideran la invitación a comer como un gesto de perdón implícito, necesario por el hecho de que los discípulos habían abandonado a Jesús (16,32), pero en el relato no se hace resaltar este significado.

Simbolismo eucarístico de la comida en 21,9b.12-13

Originalmente, en uno de los relatos subyacentes a 21,1-14, la comida a base de pan y pescado que ofreció Jesús a sus discípulos sirvió para que éstos le reconocieran. De ello tenemos aún un eco en el v. 12, pero atenuado por el hecho de que en el v. 7 ya ha sido reconocido Jesús por el discípulo amado y por Pedro. En la secuencia actual, el segundo reconocimiento vacilante refleja el temor que los discípulos sienten ante Jesús resucitado e insinúa el misterio de su apariencia transfigurada. Pero muchos opinan que la comida ha asumido un simbolismo sacramental hasta evocar la eucaristía. Hemos de insistir en que no nos planteamos la cuestión de si aquella comida fue realmente una eucaristía, ya que no habría modo de resolverla. Tampoco es posible verificar lo que afirma Gray, 696-97, a saber: que el autor joánico quiere describir un ágape en que el pescado sustituye a la carne del ágape paulino. C. Vogel, «Revue des Sciences Religieuses» 40 (1966) 1-26, ha analizado minuciosamente los datos relativos a los primitivos banquetes sagrados de los cristianos con pescado y saca la conclusión de que no se relacionaban directamente con la eucaristía, sino con los banquetes judíos a base de pescado, a los que se daba un significado escatológico, incluida a veces la idea de vencer a Leviatán, el monstruo marino primordial. Cuestiones como la de si se celebraban unas eucaristías en que el pescado sustituía al vino quedan fuera de nuestra perspectiva, así como el simbolismo que Agustín fue el primero en proponer en relación con Jn 21 (*In Jo.*, CXXIII; PL 35,1966): «El pescado asado es Cristo doliente, que también es el pan bajado del cielo.» Nosotros nos planteamos una cuestión más sencilla: ¿hasta qué punto se pretendió que esta descripción de una comida sirviera para que el lector recordara la eucaristía y la asociara con la presencia de Cristo resucitado en la comunidad cristiana? En un breve estudio sobre el simbolismo eucarístico de las comidas celebradas con Jesús resucitado, J. Potin, «Bible et Terre Sainte» 13 (marzo 1961) 12-13, propone que estas comidas quizá sirvieron de recurso pedagógico para demostrar que Jesús quería compartir la intimidad del banquete mesiánico con todos los creyentes durante la totalidad de la etapa siguiente a la resurrección y hasta su retorno para invitarlos a participar del banquete celeste. Los relatos de estas comidas posteriores a la resurrección vienen a ser prácticamente dramatizaciones del mandato anejo a la institución eucarística según 1 Cor 11,25 y Lc 22,19: «Haced esto en memoria mía.»

El simbolismo eucarístico de Jn 21 se complica a causa de la historia de la composición que presuponemos para este capítulo. Algunos investigadores opinan que el simbolismo desarrollado a propósito del relato de la pesca milagrosa, en que los peces representan a los conversos, excluye la posibilidad de un simbolismo peculiar de la comida a base de pan y pescado (cf. nota sobre «Vamos, almorzad», en el v. 12). Parece, sin embargo, más verosímil, que el pescado dispuesto para el almuerzo sea un detalle perteneciente a un relato distinto del de la pesca milagrosa. En este caso, el simbolismo sacramental añadido al mismo correspondería a una etapa posterior y se habría introducido en la narración final después que el atribuido a la pesca milagrosa.

Hay buenos argumentos a favor de la existencia de un simbolismo sacramental en la comida de Jn 21. La descripción del almuerzo en el v. 13, donde Jesús «cogió el pan y se lo repartió, y lo mismo el pescado», viene a ser un eco de la multiplicación de los panes y los peces en 6,11: «Jesús tomó los panes, pronunció la acción de gracias, y los repartió a la gente con el pescado, todo lo que quisieron.» (La semejanza es tal que Wellhausen llegó a pensar que la comida de Jn 21 era una variante de la que tuvo lugar con motivo de la multiplicación.) El hecho de que las escenas de los caps. 6 y 21 sean las únicas del cuarto Evangelio que tienen lugar a orillas del lago de Tiberíades ayuda naturalmente al lector a establecer un nexo entre ambas comidas. Ya indicamos en pp. 513-14, así como en el cuadro de la p. 504, que en todos los evangelios se ha elaborado el relato de la comida relacionada con la multiplicación conforme a los gestos realizados por Jesús en la Última Cena, con el resultado de establecer una conexión entre la comida de la multiplicación y la eucaristía. Dudamos, en consecuencia, de que fuera posible describir una comida tan semejante a la de la multiplicación de los panes como la del cap. 21 de Juan sin que la comunidad joánica recordara inmediatamente la eucaristía. Por otra parte, ya hemos señalado la semejanza existente entre la comida de Jn 21 y la que describe Lc 24,30-31.35 con motivo de la aparición de Jesús a los dos discípulos camino de Emaús. La insistencia de Lucas en que los discípulos reconocieron a Jesús al partir el pan se entiende frecuentemente como una enseñanza eucarística encaminada a instruir a la comunidad sobre la posibilidad de un encuentro con Jesús resucitado en la fracción eucarística del pan.

La interpretación eucarística de Jn 21 cuenta además con el apoyo externo que supone la afirmación de Cullmann, ECW 15-17, de que las

primitivas comunidades establecían un nexo directo entre sus banquetes eucarísticos y las comidas de Jesús resucitado con sus discípulos. Lo cierto es que en la iconografía primitiva aparecen las comidas a base de pan y pescado (más bien que de pan y vino) como símbolos pictóricos comunes de la eucaristía.

Por supuesto, muchas veces resulta imposible determinar si el artista pensaba en la multiplicación de los panes o en Jn 21. Gray, 699, llama la atención sobre un interesante esquema artístico en que aparecen como participantes en una comida a base de pan y pescado *siete* varones, muchas veces reclinados ante una mesa. Es tentador ver en esto una reminiscencia de los siete discípulos mencionados en Jn 21,2, pero otros historiadores del arte aseguran que los siete participantes responden a un convencionalismo de la iconografía romana. Gray menciona una antigua pintura de un banquete eucarístico en que aparecen reunidos Jesús, María y cinco varones, y que al parecer constituye una combinación de la comida a base de pan y pescado y la escena de Caná (cinco discípulos son los llamados en los días que preceden a la fiesta de Caná). En las pp. 334-35 sugeríamos la posibilidad de un simbolismo eucarístico secundario en el relato de Caná. Algunos han tratado de aportar una confirmación litúrgica a la interpretación eucarística del cap. 21 señalando que esta escena, que se sitúa al amanecer, constituiría una lectura ideal para las vigilias en que se celebra la eucaristía, pero desconocemos la existencia de pruebas a favor de un uso antiguo del cap. 21 en este sentido.

Si aceptamos la plausibilidad del simbolismo eucarístico que hemos propuesto, resultaría que el Jesús resucitado del cap. 21 viene a desarrollar el mismo cometido que desempeñaba en el cap. 20. En 20,19-23 aparece como dispensador de unos dones, el Espíritu en especial, fuente de vida eterna. También aquí el Jesús resucitado otorga la vida: «El pan que voy a dar es mi carne, para que el mundo viva» (6,51).

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la de todo el cap. 21, al final del apartado 73.]

72. *JESÚS RESUCITADO HABLA A PEDRO* (21,15-23)

21 [15] Después de comer, le preguntó Jesús a Simón Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?» Contestó Pedro: «Señor, sí, tú sabes que te quiero.» Jesús le dijo: «Lleva mis corderos a pastar.»

[16] Le preguntó otra vez: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?» Contestó: «Señor, sí, tú sabes que te quiero.» Jesús le dijo: «Cuida de mis ovejas.»

[17] Le preguntó por tercera vez: «Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?» A Pedro le dolió que le preguntara tres veces si lo quería, y le contestó: «Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero.» Jesús le dijo: «Lleva mis ovejas a pastar.»

[18] Sí, te lo aseguro,
cuando eras joven,
tú mismo te ponías el cinturón
para ir a donde querías.
Pero cuando seas viejo,
extenderás los brazos
y será otro el que te ponga un cinturón
para llevarte a donde no quieres.»

([19] Dijo esto aludiendo a la muerte con que iba a glorificar a Dios.) Dichas estas palabras, añadió Jesús: «Sígueme.»

[20] Pedro se volvió y vio que los seguía el discípulo al que Jesús amaba (el mismo que en la cena se había apoyado en su pecho y le había preguntado quién lo iba a entregar). [21] Al verlo Pedro, preguntó a Jesús: «Señor, y de éste, ¿qué?» [22] Contestó Jesús: «Y si quiero que se quede aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué te importa? Tú sígueme.» [23] Se corrió entonces entre los hermanos que aquel discípulo no moriría; pero Jesús no dijo que no moriría, sino: «Si quiero que se quede aquí hasta que yo vuelva [¿a ti qué te importa]?»

15: *preguntó, contestó, dijo;* 16: *preguntó, contestó, dijo;* 17: *preguntó, contestó* (en numerosos testigos), *dijo;* 19: *dijo;* 20: *vio;* 21: *preguntó;* 22: *contestó.* En presente histórico.

NOTAS

21,15. *Después de comer.* Numerosos investigadores entienden que no se trata de una verdadera indicación de tiempo, sino de un intento artificial de establecer una conexión entre el bloque de los vv. 15-17 y el de los vv. 12-13; indican que los discípulos, sujeto implícito en el texto original, ya no juegan papel alguno en esta escena. Sin embargo, cuando el autor joánico quiere establecer una conexión vaga, utiliza habitualmente «algún tiempo después», como en el v. 1.

Simón, hijo de Juan. El término griego que significa «hijo» no se utiliza aquí igual que en 1,42 (cf. nota correspondiente). Únicamente en el cuarto Evangelio se da el nombre de Juan al padre de Pedro. (Schwank, *Christi,* 532, sugiere que el autor juega con la idea de que Pedro sería discípulo, hijo espiritual por tanto, de *Juan* Bautista; se trata de algo sumamente improbable.) Algunos investigadores, por ejemplo, Lightfoot, 340, han visto en el hecho de que Jesús no se dirija a Pedro con el nombre de «Simón *Pedro*» un indicio de que éste ya no goza de su favor por haber negado a Jesús; sin embargo, con la excepción de Lc 22,34 y el caso en que Jesús cambia el nombre de Simón, nunca se dirige a éste llamándole «Pedro» o «Simón Pedro» en ninguno de los evangelios. Más plausible parece la explicación de que al dirigirse a Pedro con el patronímico que utilizó en su primer encuentro (Jn 1,42), Jesús le trata con menos familiaridad y de este modo pone a prueba su amistad.

¿me amas más que éstos?... te quiero. En estos tres versículos reiterativos (15, 16 y 17) aparece una extraordinaria variedad en cuanto al vocabulario. Se emplean respectivamente tres verbos distintos para expresar las ideas de «amar», «conocer» y «llevar a pastar o cuidar», así como dos sustantivos diferentes para designar a las ovejas. Con la excepción parcial de Orígenes, los grandes comentaristas griegos antiguos -entre ellos Crisóstomo y Cirilo de Alejandría- y los investigadores de la época de la Reforma, como Erasmo y Grocio, no vieron un significado realmente distinto en esta diversidad de términos, pero los investigadores ingleses del último siglo, como Trench, Westcott y Plummer, advirtieron sutiles matices de significación. Analizaremos sus tesis, pero hemos de advertir que los investigadores modernos en su mayor parte han retornado a la vieja idea de que estas diversidades representan únicamente una peculiaridad estilística sin mayor alcance (cf. Moule, IBNTG 198; E. D. Freed, *Variations in the Language and Thought of John:* ZNW 55

[1964] especialmente 192-93). ¿Por qué en otros pasajes no se echa mano de esta misma diversidad? Por ejemplo, en el cap. 10 utiliza Juan quince veces el mismo término para designar a las ovejas, mientras que en 13,34 y en 14,21 aparece tres y cuatro veces respectivamente el mismo verbo *agapan* («amar»). No hay manera de resolver este acertijo.

En cuanto al verbo «amar» en las preguntas y respuestas de 21,15-17, las diversidades son como sigue:

15: *agapas me... philo se*
16: *agapas me... philo se*
17: *phileis me.. philo se*

Como se indicará en la p. 1.600, éste es el texto crítico para quienes tratan de distinguir matices diferentes en *agapan* y *philein*, distinción que se remonta a los tiempos de Orígenes. Sin embargo, como veíamos en nuestro resumen de las interpretaciones de los vv. 15-17 que ofrecen Trench, Westcott y Evans, los defensores de la diversidad de significados entre ambos verbos no están de acuerdo en cuanto a los matices peculiares de cada uno de ellos. ¿Pide Jesús a Pedro una forma de amor más noble *(agapan)* para contentarse luego con una simple amistad *(philein)*, que es todo lo que Pedro puede dar? ¿Es más bien un amor reverencial *(agapan)* lo que pide Jesús, que admite luego la expresión de apasionado afecto personal *(philein)* por parte de Pedro? ¿O a la inversa? McDowell, 425-38, insiste en una distinción a partir del uso clásico de *agapan* («estimar, valorar, preferir»): Jesús empieza preguntando a Pedro si le ama más que a éstos (las barcas, la pesca), si está dispuesto a dejar todo aquello para hacerse pescador de hombres. Pedro replica no ya en términos de estima o preferencia, sino de verdadera pasión *(philein)*. En su obra *Agape in the New Testament* III, 95, C. Spicq escribe con plena seguridad: «Los comentaristas se dividen en cuanto al valor respectivo de ambos verbos, pero quienes los tienen por sinónimos, o ignoran la semántica de *agape* o minimizan la importancia de la escena.»

A pesar del peligro de hacerse reo de una de estas dos culpas, el presente autor se ve obligado a aceptar la tesis de los antiguos (los traductores de la VL, Agustín) y los modernos (Lagrange, Bernard, Moffatt, Strachan, Bonsirven, Bultmann, Barrett, etc.) que no advierten una clara diferencia de significado en la alternancia de *agapan* y *philein* en los vv. 15-17. Las razones son las siguientes: *a)* parece que en Juan se da una posibilidad general de intercambiar ambos términos; cf. p. 1.601; también Bernard II, 702-4. *b)* En hebreo y en arameo hay un solo verbo básico para expresar los diversos tipos de amor, de forma que todas las sutilezas de distinción que los comentaristas advierten en el uso de ambos verbos en los vv. 15-17 difícilmente podrían entrañar un eco del supuesto original semítico. Ya hemos advertido que los LXX se sirven de estos dos verbos para traducir el hebreo *'āhēb, si* bien *agapan* resulta veinte veces más frecuente que *philein*. En las traducciones siríacas de los

vv. 15-17 se utiliza un solo verbo. *c)* Pedro contesta «sí» a las preguntas formuladas con el verbo *agapan,* si bien expresa su amor con *philein,* con lo que demuestra no tener conciencia de estar respondiendo a una demanda de amor de un tipo superior, más espiritual o más racional *(agapan)* con una forma inferior o más afectiva *(philein).*

más que éstos. Para la comparativa «más» se emplea aquí *pleon,* mientras que en otros cuatro pasajes de Juan aparece la forma alternativa *pleiōn.* Esta diferencia carece de importancia, ya que se da también en Lucas y en Hechos; en cada uno de éstos hay un *pleon* que contrasta con ocho y dieciocho casos respectivamente en que se emplea *pleiōn.* En este pasaje y en Jn 7,31 sigue un genitivo al comparativo, mientras que en 4,1 sigue la partícula *ē* (BDF § 185[1]). Nótese que esta expresión comparativa aparece únicamente en la primera de las tres preguntas acerca del amor de Pedro. No está claro a qué se refiere exactamente «éstos». Bernard y MacDowell se cuentan entre los que consideran «éstos» como equivalente a un complemento neutro del verbo: «¿Me amas más que a estas cosas (las barcas, la pesca)?» En apoyo de esta traducción recordemos que, como consecuencia de la pesca milagrosa narrada en Lc 5,1-11, Pedro se cuenta entre los discípulos que dejaron todas aquellas cosas para seguir a Jesús. Sin embargo, en una construcción como la que se supone en este caso, lo normal sería repetir el verbo (cf. 8,31); por otra parte, la elección que de ese modo se propondría a Pedro entre unas cosas materiales y el Jesús resucitado sería ridícula, por muy real y difícil que pudiera resultar históricamente. A. Fridrichsen, «Svensk Exegetisk Arsbok» (1940) 152-62, propone otra interpretación, en que «éstos» se toma como complemento masculino del verbo: «¿Me amas más que a estos otros discípulos?» También en este caso se hace difícil pensar que el autor joánico haya pretendido plantear en serio una elección entre los restantes discípulos y el Jesús resucitado. Casi todos los investigadores interpretan el «éstos» como el sujeto masculino de un verbo implícito: «¿Me amas más que estos otros discípulos?» (Compárese con la redacción griega de 4,1.) Tampoco esta traducción carece de dificultades gramaticales, ya que sería de esperar un «tú» enfático en el texto griego para establecer el contraste con «éstos». Se ha dicho que podría haber aquí un matiz irónico: Jesús pone a prueba a este Pedro que durante la Última Cena se enorgullecía de sentir hacia él un amor mayor que el de los restantes discípulos. Sin embargo, de ese orgullo se habló en los relatos sinópticos, no en Juan (Mc 14,29; Mt 26,33: «Aunque todos fallen por causa tuya, yo no fallaré»), a menos que el hecho de que únicamente Pedro afirmara su lealtad en Jn 13,37 equivalga a enorgullecerse de un amor más grande. La verdadera dificultad está en que la pregunta podría fomentar a primera vista cierta rivalidad entre los discípulos, cosa que Jesús rechaza en otros pasajes (Mc 9,34-35; 10,42-44). A esta objeción suele responderse que cabía esperar de Pedro un amor más grande que de los demás, pues se le había perdonado una negación más

estrepitosa (Lc 7,42-47) o porque se le iba a conferir una autoridad como pastor que de por sí exige una preeminencia en el amor. Sin embargo, es inconcebible que el cuarto Evangelio quiera presentar a Pedro como ejemplo de un amor más grande, pues ésta es la prerrogativa del discípulo amado. Quizá la mejor solución sea la que propone Bultmann, 551[1], concretamente que no han de tomarse demasiado en serio todas las implicaciones de la frase, pues se trata únicamente de un recurso redaccional para introducir a los restantes discípulos en esta escena y establecer de este modo el nexo entre los vv. 15-17 y los vv. 1-13.

En la VS^{sin} falta esta frase en la primera pregunta (también en algunos manuscritos griegos menores y en varios testigos de la VL). Fundándose en ello, J. A. Bewer, «Biblical World» 17 (1901) 32-34, propuso un interesante reordenamiento de las preguntas (y de las respuestas), de forma que aparezca una progresión :¿Me amas? ¿Me amas mucho? ¿Me amas más que éstos? Sin embargo, la progresión, dentro del diálogo, se da no en la fraseología, sino en la repetición.

«Señor, sí, tú sabes que te quiero.» La respuesta de Pedro no tiene en cuenta el «más que éstos» de la pregunta, y ello quizá sea indicio de que la frase comparativa no reviste excesiva importancia. La misma respuesta volverá a dar básicamente en el v. 16 y, con ciertas matizaciones, en el v. 17; las dos primeras veces, el verbo «saber» es *eidenai (oida),* mientras que la última será *ginōskein,* si bien *oida* aparece también en el v. 17 en la frase «tú lo sabes todo». No hay al parecer diferencia alguna de significado. En las tres respuestas aparece explícito el pronombre griego «tú», con valor enfático.

«Lleva mis corderos a pastar.» Los tres mandatos de Jesús a Pedro muestran una considerable variedad en cuanto al vocabulario:

15: «Lleva mis corderos a pastar» = *boskein arnion*
16: «Cuida de mis ovejas» = *poimainein probaton*
17: «Lleva mis ovejas a pastar» = *boskein probation*

Por lo que se refiere al verbo, tanto *boskein* como *poimainein* traducen en los LXX el hebreo *rā'āh,* por lo que dudamos en establecer una distinción clara entre ambos (la Vulgata utiliza en los vv. 15-17 *pascere* para traducir los dos verbos). Sin embargo, a pesar de que son en gran parte sinónimos, *paimainein* tiene un significado en cierto modo más amplio. *Boskein* se usa tanto literal como figurativamente (Ez 34,2) con el significado de procurar su alimento a los animales. *Poimainein* incluye otros deberes para con el rebaño, como los de guiarlo, defenderlo y alimentarlo, tanto en sentido literal (Lc 17,7) como figurado (Ez 34,10; Hch 20,28; 1 Pe 5,2; Ap 2,27; 7,17); puede equivaler a «regir, gobernar» (2 Sm 7,7; Sal 2,9; Mt 2,6). Hay una sentencia de Filón, *Quod deterius,* VIII, 25, que capta los matices propios de los verbos: «Los que apacientan [*boskein*] proporcionan el alimento, pero los que cuidan

[*poimainein*] ostentan la autoridad de jefes y gobernantes.» Combinados ambos verbos, expresan la plenitud de la tarea pastoral encomendada a Pedro.

En cuanto a los sustantivos, *arnion* (la única vez que se usa en Juan, aunque aparece veintinueve veces en el Apocalipsis) es a todas luces la mejor lectura en el v. 15, si bien no hay certeza absoluta acerca de cuál sea en los vv. 16 y 17:

16: *probation;* 17: *probation:* Códice Vaticano, Nestle, Sinopsis Aland, Barrett, Bultmann.
16: *probaton;* 17: *probaton:* Códice Sinaítico, Merk, NT de las Sociedades Bíblicas, Lagrange.
16: *probation;* 17: *probaton:* Loisy, Burkitt, Bernard.
16: *probaton;* 17: *probation:* Códice Alejandrino, Zahn.

Parece que debería leerse *probation* en un versículo; este término no aparece en ningún otro lugar del NT, y no es verosímil que un copista lo introdujera en lugar del más común *probaton* (quince veces sólo en Jn 10). Es posible que *probation* apareciera en los dos versículos; los casos en que tenemos *probaton* representarían un intento, por parte de los copistas, de introducir un término más frecuente. La dificultad está en que, si bien es comprensible que un copista pusiera *probaton* en lugar de *probation,* ya no lo es tanto que lo hiciera únicamente en uno de los dos versículos. Nosotros seguimos al Alejandrino y sugerimos que las lecturas del Vaticano y del Sinaítico representan un intento de conferir uniformidad a los dos versículos por parte de los copistas. Las versiones muestran una gran diversidad; no podemos asegurar hasta qué punto siguieron al pie de la letra las variantes del griego. Algunos testigos latinos tienen el mismo término en los tres versículos, lo que correspondería al Códice de Beza, que pone *probaton* también en los tres. Otros testigos latinos y la Vulgata emplean dos sustantivos, pero no necesariamente en el mismo orden. Los testigos de las versiones Siríaca, Arábiga y Armenia tienden a emplear tres sustantivos distintos; las dos últimas usan la palabra que significa «carnero» (F. Macler, «Revue d'Histoire des Religions» 98 [1928] 17-19). En cualquier caso, también en esta ocasión nos inclinamos a tratar como sinónimos las variantes del texto griego; su empleo serviría, a lo sumo, como un recurso estilístico para subrayar la idea de que el rebaño incluye a todos los fieles (Loisy, 524). Algunos han tratado de interpretar los tres sustantivos como designaciones de otros tantos grupos dentro de la Iglesia, por ejemplo, los tres mencionados en 1 Jn 2,12-14, o (interpretación patrística) los formados por los laicos, los sacerdotes y los obispos. Pero el hecho de que en los vv. 15-17 haya tres términos distintos para designar el rebaño no tiene mayor alcance que el uso de otros tres términos distintos en los vv. 5-13 para designar el pescado *(prosphagion, ichthys* y *opsarion).* Tampoco resulta plausible la tesis de que hayan de tomarse al pie de la letra los diminutivos, de forma que habría una cierta progresión en cuanto al tamaño de los componentes del

rebaño: *arnion, probation, probaton* (Bernard), con la intención de que el rebaño incluya simbólicamente a los jóvenes y a los viejos o a los cristianos de fe incipiente y a los de fe más madura. Es notoria la dificultad que entraña la valoración de los diminutivos usados en el NT griego; por otra parte, *arnion* no implica ningún matiz de debilidad, si juzgamos por Ap 6,16; 17,14. Sea cual fuere el valor que demos al diminutivo, nada significa en relación con la constitución del rebaño o con el cuidado que quepa esperar del pastor (en contra de Spicq III, 236).

16. *Le preguntó otra vez.* Literalmente, «él le dijo de nuevo una segunda vez». La expresión tautológica *palin deuteron* aparece también en 4,54 (cf. nota correspondiente); tanto ésta como su alternativa, algo menos dura, *ek deuterou* (9,24) se leen también en los LXX. No nos parece plausible la sugerencia de que *palin* se refiere al preguntar de nuevo, mientras que *deuteron* insistiría en que la demanda se centra en un *agapan* por segunda vez. Esta tesis implica que la elección del verbo es importante.

17. *Le preguntó por tercera vez.* Mientras que *deuteron,* «otra vez», iba sin artículo, éste precede a *triton,* «por tercera vez», con valor enfático. Spicq, 234[4], prefiere traducirlo por «*esta* tercera vez»; Pedro se sentiría dolido por esta tercera pregunta a causa de que Jesús la formula en términos de *philein,* cuando resulta que él ya había afirmado su amor por dos veces precisamente con el mismo verbo *philein.* También Westcott, 303, comenta que Jesús parece dudar del afecto humano *(philein)* que Pedro asegura sentir hacia él. La idea de que la tristeza de Pedro se debe al cambio de verbo se remonta a Orígenes, *In Proverb.* VIII,17; PG 17,184CD. Sin embargo, Gaechter, 329, insiste, con mayores visos de verosimilitud, en que lo importante no es el uso de *philein,* sino lo que implica el *triton:* «Todavía una tercera vez le preguntó Jesús», una traducción que implica el carácter sinónimo de las preguntas.

A Pedro le dolió. Nótese que cuando Pedro demuestra sentirse dolido, Jesús deja de preguntarle. La escena está perfectamente construida desde el punto de vista dramático. Si bien la tristeza de Pedro se basa en el hecho de que se le hagan tres preguntas repetidas, algunos intérpretes la relacionan también con el hecho de que con sus negativas ha dado motivos a Jesús para que dude de él. En Mc 14,72 y par. hay un interesante paralelo: cuando canta el gallo después de la triple negación de Pedro, éste llora (amargamente).

tú lo sabes todo. El verbo es *oida,* mientras que en la frase siguiente aparece *gnōskein* (cf. nota a «tú sabes que te quiero», v. 15). El «tú» podría ser enfático. ¿Qué clase de ciencia se atribuye aquí a Jesús resucitado? Incluso durante el ministerio insiste Juan en el conocimiento sobrehumano de Jesús (2,25), y en 16,30 se expresa la misma idea con un lenguaje muy semejante al que se emplea aquí: «Ahora sabemos que lo sabes todo.» En el contexto de esta escena de la rehabilitación de Pedro después de sus negaciones de Jesús,

algunos han pensado que Pedro reconoce con estas palabras el conocimiento profético que Jesús tenía de que Pedro le iba a negar tres veces antes que cantara el gallo (13,38). Quizá se trate más bien de que Pedro apela al conocimiento que de su manera de ser tiene Jesús a través del trato familiar que los ha unido. Pedro nada tiene que decir de sí mismo; si Jesús no está seguro de que le ama, ¿qué podría decir para convencerle? Como observa Lagrange, 530, se trata de una protesta muy suave para un carácter tan apasionado.

18. *Sí, te lo aseguro.* El cap. 21 recoge la más joánica de las expresiones, el doble «Amén» (cf. nota a 1,51); se trata, por supuesto, de un rasgo estilístico que no resultaría difícil de imitar. Esta misma expresión fue dirigida a Pedro en 13,38, cuando Jesús predijo sus negaciones. Su empleo en este pasaje ha sido citado como argumento a favor de la estrecha relación que se supone existir entre los vv. 15-17 y los vv. 18-23, pero no faltan en el evangelio casos en que se usa como mero recurso para establecer un cierto nexo (cf. nota a 10,1).

cuando eras joven... cuando seas viejo. El mismo contraste de edades aparece en Sal 37,25. Se utiliza el comparativo *neōteros,* «más joven», pero a causa tanto del carácter tradicional de la comparación como del uso vago de los comparativos en el griego de la Koiné (ZGB § 150), no podemos deducir de esta expresión ningún dato seguro acerca de la edad de Pedro, como no sea que estaba entre la primera juventud y la ancianidad. Sería excesivo concluir con Loisy, 525, que desde el punto de vista del autor, Pedro era ya viejo, pero que trataba de acomodarse al ambiente ficticio de la sentencia, que se supone haber sido pronunciada cuando Pedro aún era joven.

tú mismo te ponías el cinturón. El verbo *zonnynai* o *zonnyein* (BDF § 92), usado dos veces en este versículo, significa literalmente «ceñir», es decir, sujetar las prendas de vestir sueltas con un cíngulo o una correa, de forma que no estorben los movimientos. Tiene frecuentemente el significado de vestirse simplemente, pero en nuestro caso parece preferible la acepción más estricta para que el mismo verbo pueda aplicarse al acto de ceñir a un anciano a que se refiere el verso sexto.

extenderás los brazos y será otro el que te ponga un cinturón para llevarte a donde no quieres. En algunos testigos aparece un sujeto plural («otros») en la segunda y tercera frases. Como señala Marrow, hay varias comparaciones: *a)* joven - viejo; *b)* ponerte el cinturón - que otro te lo ponga; *c)* ir - ser llevado; *d)* a donde quieres - a donde no quieres. Para el gesto de extender los brazos del viejo no hay otra acción contrastante del joven. El lenguaje resulta muy vago. Schlatter, 371, por ejemplo, afirma que los brazos extendidos se refieren al gesto propio de la plegaria, mientras que otros muchos ven aquí una sentencia genérica sobre el futuro de Pedro que más tarde y *post eventum* ha sido aplicada a su muerte (v. 19). De por sí, esta comparación implica simplemente

que, a diferencia de un joven, un viejo no es capaz de valerse por sí mismo y ha de recibir ayuda ajena para vestirse e ir de un lado a otro (si bien en este supuesto resulta difícil de entender la frase «para llevarte a donde no quieres»). Varios investigadores han planteado la posibilidad de que tras la comparación joánica se oculte un proverbio bien conocido, por ejemplo, «los jóvenes van a donde quieren, los viejos tienen que dejarse llevar» (Cullmann, *Peter,* 88-89). Pero ¿qué significado podría tener este contraste aplicado al futuro de Pedro? Schwartz, 217, opina que el texto requiere ser corregido para averiguar el significado original. Propone la siguiente comparación: cuando eras joven, te ceñías para ir a donde querías, pero ahora yo te ceñiré y te llevaré a donde yo quiera. La idea es que, habiendo sido llamado al apostolado en los vv. 15-17, Pedro ya no es dueño de sí mismo y habrá de estar al servicio de Jesús. Disconformes con esta corrección, otros opinan que la comparación predice que cuando sea viejo, Pedro seguirá a Jesús en el dolor y en la prisión (ideal que se expresa justamente en 1 Pe 2,21-23). La imagen de ser ceñido con una correa encaja perfectamente aquí, pues también Jesús, al ser prendido, fue atado (18,12.24), mientras que Agabo predijo dramáticamente el prendimiento de Pablo atándose de pies y manos con el ceñidor de éste (Hch 21,11-12).

Es claro que el v. 19 aplica la comparación del v. 18 a la muerte de Pedro; la expresión «la muerte con que iba a glorificar a Dios» se refiere más concretamente al martirio (cf. nota siguiente). No es raro encontrar en Juan predicciones vagas y oscuras formuladas por Jesús que no es posible entender del todo sino después de los acontecimientos predichos (2,19; 3,14; 11,50). No hay paralelos claros en los sinópticos en cuanto a predicciones de la muerte de Pedro, a menos que interpretemos Lc 22,33 irónicamente como una predicción inconsciente: «Señor, contigo estoy dispuesto a ir incluso a la cárcel y a la muerte.» Numerosos intérpretes han propuesto que, aún más específicamente, la comparación joánica del v. 18 se refiere a la muerte *por crucifixión.* La frase clave para esta interpretación es «extenderás los brazos»; en efecto, los pasajes del AT en que se habla de extender los brazos fueron interpretados por los primitivos escritores cristianos como alusivos a la crucifixión (*Epístola de Bernabé,* 12,4, y los escritos de Justino, Ireneo y Cipriano, citados en Bernard II, 709). Epicteto, *Discursos,* III,26,22, sugiere que este simbolismo era también común fuera de los círculos cristianos: «Abiertos los brazos al modo de los crucificados.» Es de lamentar que no esté atestiguada la expresión «ser atado o ceñido con un cinturón» como alusiva al prendimiento de un criminal, si bien los que prefieren interpretar este pasaje como alusivo a la crucifixión suponen que «y será otro el que te ponga un cinturón para llevarte a donde no quieres» se refiere al acto de atar a un criminal y conducirlo al lugar de la ejecución. De ser así, resultaría que se ha invertido el proceso normal de la ejecución en el v. 18, ya que la crucifixión («extender los brazos») se mencionaría antes del prendimiento («poner el cinturón»). Bauer ha tra-

tado de resolver el problema proponiendo que el gesto de extender los brazos no es la crucifixión en sí, sino el del reo cuyos brazos son atados al travesaño que había de llevar a cuestas hasta el lugar de la crucifixión. Pero esta explicación destruye la única parte del simbolismo de la crucifixión para la que contamos con alguna prueba clara. Mejor parece sugerir que, mediante una especie de *hysteron proteron,* el autor joánico puso primero el gesto de extender los brazos para llamar la atención sobre él, precisamente por tratarse de la clave para toda la interpretación. Si el v. 18 se refiere a la crucifixión de Pedro, constituiría la alusión más antigua a este episodio. En 1 *Clemente,* 5,4, se alude al martirio de Pedro, pero sin especificar su forma. La tradición de que Pedro murió crucificado aparece por primera vez (*ca.* 211 d. C.) en la obra de Tertuliano, *Scorpiace,* XV; PL 2,151B, que aludiendo claramente a Jn 21,18, dice: «Otro ciñó a Pedro con un cinturón cuando Pedro fue atado a la cruz» (cf. también Eusebio, *Hist.* II,25,5; GCS 9[1], 176). El detalle de que Pedro fue crucificado cabeza abajo, que Eusebio, *Hist.* III,1,2-3; GCS 9[1], 188, atribuye al parecer a Orígenes, es una elaboración posterior.

19. *la muerte con que iba a glorificar a Dios.* Las últimas palabras son un eco de la terminología cristiana para designar el martirio o muerte soportada por amor a Cristo (cf. 1 Pe 4,16; *Martirio de Policarpo* XIV,3; XIX,2); numerosos investigadores, entre ellos Westcott y Loisy, opinan que esto es todo lo que se da a entender aquí. La idea de que el v. 19 se refiere a la crucifixión se basa en el paralelismo de este versículo con 12,33 y 18,32, donde una expresión similar («indicando cómo iba a morir») interpreta el simbolismo de la exaltación de Jesús sobre la tierra como una alusión a su muerte en la cruz.

«Sígueme». El versículo siguiente parece describir a Jesús como caminando con Pedro y el discípulo amado, por lo que no parece que deba excluirse el significado literal de «sígueme». Sin embargo, también han de tenerse en cuenta las dimensiones figurativas del seguimiento de Cristo, concretamente un seguimiento en la condición de discípulo y hasta la muerte. Cf. el comentario.

20. *se volvió.* Juan emplea otras cuatro veces el verbo *strephein* en otros pasajes (cf. 1,38); aquí aparece la forma compuesta *epistrephein.* Ambos verbos aparecen en Mateo y Lucas aproximadamente con la misma frecuencia.

los seguía. Lo omiten algunos testigos textuales. El discípulo amado sigue probablemente a Jesús más bien que a Pedro, pero dudamos de que el autor quiera dar a entender que el discípulo amado ya estaba haciendo espontáneamente lo mismo que Pedro hizo en virtud de una orden. *A fortiori* tampoco creemos que haya aquí una insinuación de que el discípulo amado esté siguiendo también a Jesús hasta la muerte (Barrett, 488). Bultmann, 553[5], tiene razón al afirmar que no ha de insistirse demasiado en el alcance del «seguir», ya que se ha insertado principalmente para expresar el antecedente

de la oración de relativo. No se juega aquí con la idea de que Pedro y el discípulo amado seguían a Jesús, sino que se establece un contraste entre el destino de Pedro, que es seguir a Jesús, y el del discípulo amado, que habrá de quedarse aquí. Para hacernos una idea de la escena, hemos de imaginar que Jesús ha ordenado a Pedro que le siga, pero el discípulo amado echa también a andar con ellos, por lo que Pedro pregunta con toda naturalidad qué será de él. Loisy, 525, comenta que tanto Lucas como Juan se imaginan a Jesús resucitado como actuando del mismo modo que durante el ministerio, es decir, caminando con los discípulos a su lado.

(el mismo que en la cena... quién lo iba a entregar). Esta referencia es un mosaico formado a partir de 13,2 («estaban cenando»); 13,21 («Jesús, estremeciéndose, declaró: "Sí, os lo aseguro: Uno de vosotros me va a entregar"»), y especialmente 13,25 (el discípulo al que Jesús amaba, «apoyándose en el pecho de Jesús, le preguntó: "Señor, ¿quién es?"»). Estos paréntesis rememorativos son muy joánicos (cf. nota a 19,39); lo curioso es, sin embargo, que estas señas de identificación aparezcan ahora en vez de en 21,7. ¿Es señal de que el redactor actuó con mayor libertad en los vv. 20-23 que en los vv. 1-13?

21. *Al verlo.* El verbo es aquí *eidein;* en el v. 20 («vio») era *blepein.* No vemos en ello ninguna diferencia importante (cf. pp. 1.606-1.607, *infra*).

y de éste ¿qué? La expresión griega *houtos de tí* es elíptica (BDF § 299 [2]); los comentaristas suplen diversos verbos, por ejemplo, «ha de ser de él» (*ginetai:* Lagrange).

22. *Y si.* Literalmente, «si»; BDF § 373[1], indica que esta condicional podría referirse a algo que se espera suceda en el futuro, pero el autor rechaza tal posibilidad en el v. 23.

quiero. Resulta difícil distinguir si en este caso el verbo *thelein* tiene el simple matiz de «deseo» o si implica el significado fuerte de «quiero firmemente», pues se trata precisamente del verbo que suele usarse para expresar la voluntad de Dios.

se quede. El verbo *menein* puede significar «permanecer vivo», como en 1 Cor 15,6, y ése es el matiz que tiene en este caso. Queda, sin embargo, la duda de si aquí implica además alguno de los significados teológicos que *menein* posee en Juan (cf. pp. 1.620-22): «permaneced vivos unidos a mí en el amor». E. Schwartz, ZNW 11 (1910) 97, propuso la arriesgada tesis de que *menein* significa «permanecer en el sepulcro», que la sentencia nada tenía que ver originalmente con que el discípulo amado no habría de morir y que el v. 23 es una interpretación errónea en su totalidad.

hasta que yo vuelva. Incluso sin la luz que da el v. 23, difícilmente podrían interpretarse estas palabras como alusivas a la venida de Cristo en la muerte,

ya que todo cristiano ha de permanecer hasta que Jesús le visite en la hora de su muerte. Si bien Marrow sugiere la posibilidad de que se trate de una hipérbole («¿Y si quiero que este discípulo viva para siempre?»), los comentaristas en su mayor parte ven en esta sentencia una expectativa de que la segunda venida de Jesús habría de producirse al cabo de poco tiempo después de la resurrección. El término *heos,* que traducimos por «hasta», también puede significar «mientras» (así, J. Huby, «Revue Apologétique» 39 [1924-25] 688-89; cf., sin embargo, BDF § 383[1]); algunos, en consecuencia, prefieren traducir «mientras yo me voy» (mientras dure mi ausencia) o «mientras yo vuelvo» (Westcott, 305; la segunda venida se va realizando lenta y constantemente). Estas traducciones pueden estar motivadas por el deseo de evitar cualquier apariencia de error acerca de la segunda venida.

¿a ti qué te importa? Literalmente, «¿qué a ti?»; esta expresión, *tí pros* con un pronombre personal, es clásica (BDF § 127[3]) y semejante a la utilizada en 2,4 (donde faltaba el *pros*). Se utiliza también en Mt 27,4, donde, después que Judas se reconoce culpable de traicionar a Jesús, los sumos sacerdotes le responden: «Y ¿a nosotros qué?»

Tú sígueme. En el mandato semejante del v. 19 no se utilizó el pronombre griego «tú», por lo que en este caso parece que ha de atribuírsele valor enfático, con la intención de subrayar el contraste entre Pedro y el discípulo amado, que no seguirá a Jesús hasta la muerte del mismo modo que le seguirá Pedro.

23. *Se corrió entonces entre los hermanos...* Literalmente, «así se divulgó esta palabra...»; en Mc 1,28 hay una expresión parecida («se divulgó la noticia [*akoē*]»), y algunos la consideran un aramaísmo. *Logos,* «palabra», se utiliza frecuentemente en Juan para designar una sentencia de Jesús (2,22; 4,50; etc.). De acuerdo con la tesis a que nos hemos referido en la nota a «se queda» del v. 22, Schwartz opina que esta explicación, casi un paréntesis, es una adición tardía al evangelio. No hay prueba alguna textual que apoye esta sugerencia; por otra parte, el versículo en cuestión era ya conocido de Tertuliano (*De anima* L; PL 2,735B).

los hermanos. En 20,17 veíamos cómo este término se aplicaba a los discípulos más próximos a Jesús porque habrían de ser engendrados como hijos de Dios mediante el don del Espíritu, convirtiéndose así en hermanos suyos. Aquí se aplica a los cristianos de la comunidad joánica (probablemente con la misma base teológica), uso que ya está atestiguado en 3 Jn 5 y en otros pasajes del NT (unas cincuenta y siete veces en los Hechos; Mt 5,22-24; 18,15, etc.).

no moriría. En torno a Juan, identificado como el discípulo amado, se desarrollaron ciertas tradiciones fantásticas, por ejemplo, que ha estado cami-

Pedro en 13,36-38, donde, en relación con su propia muerte, Jesús había dicho: «Adonde yo voy no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde.» Pedro protestó: «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Por ti daría la vida», a lo que Jesús replicó que Pedro, en vez de dar su vida por él, le negaría tres veces. En el cap. 21, si consideramos los vv. 15-17 como la rehabilitación de Pedro, Jesús predice la muerte de éste y le urge a seguirle incluso hasta la muerte (¿la crucifixión?). Al final resultarán ciertas las palabras de Pedro en 13,37: dará su vida por Jesús.

Quizá debamos hacer referencia a la teoría de Glombitza, *art. cit.*, a saber, que cuando Jesús invitó a Pedro junto con los otros discípulos a compartir el almuerzo de 21,12, les ofreció un gesto de amistad que suponía o llevaba consigo el perdón. Algo de verdad hay en la idea de que la pregunta acerca del amor de Pedro no ha de desvincularse del trasfondo del almuerzo como gesto de amistad, pero dudamos en cuanto a la asociación del perdón con la comida; parece que se trata de una alusión demasiado sutil. Por otra parte, en la historia de la composición del capítulo resulta que aquella comida pertenece a otro relato distinto del que narra la aparición a Pedro, mientras que el papel de éste en la comida no es lo bastante significativo como para que constituya una rehabilitación correspondiente a la negativa abierta de Jesús por Pedro.

Algunos que interpretan las escenas del evangelio desde un ángulo psicológico encuentran mezquino y hasta duro el hecho de que Jesús ponga a prueba el amor de Pedro por tres veces con intención de recordarle que también por tres veces le había negado. Si aceptamos esta dudosa perspectiva, tendremos que ser consecuentes y señalar que las negaciones de Pedro no ocurrieron como por sorpresa o en un momento de debilidad, sino que habían sido predichas y se produjeron durante un cierto lapso de tiempo, lo que refleja una debilidad radical. Por otra parte, Jesús se muestra misericordioso; a pesar de la traición de Pedro, una vez que éste profesa su amor, Jesús le coloca en una posición de confianza y autoridad. Pero lo más seguro es rehuir las especulaciones psicológicas y atenerse a lo que indica el texto en sí. Los vv. 15-17 sólo indirectamente se refieren a las negaciones de Pedro y a la rehabilitación de éste; la intención directa de la triple pregunta y respuesta no es mostrar que Jesús dude de Pedro, sino que Pedro ama profundamente a Jesús.

«Lleva mis corderos a pastar.»
La misión encomendada a Pedro (vv. 15-17)

Las tres preguntas y respuestas sobre el amor de Pedro van acompañadas de un mandato, también repetido tres veces, de que apaciente o cuide el rebaño. Se suele dar por supuesto que el mandato se repite tres veces por vía de juego estilístico y para mantener el esquema triple de las preguntas y respuestas, que a su vez viene determinado por la triple negación. Sin embargo, Gaechter, *art. cit.,* insiste con razones interesantes en que debe prestarse atención peculiar a la triple formulación del mandato. Aduce ejemplos, antiguos y modernos, de la costumbre propia del Próximo Oriente de expresar algo por tres veces ante testigos para dar solemnidad a lo que se afirma, sobre todo si se trata de sellar unos contratos que confieren determinados derechos o cuando se formulan disposiciones legales. Basándose en esta analogía jurídica y cultural propone Gaechter entender el triple mandato de Jesús como una forma de conferir especial autoridad e importancia al cometido pastoral de Pedro (lo mismo Bultmann, 551[5]).

¿Ha de interpretarse este mandato como equivalente de la misión apostólica confiada a los demás discípulos en las apariciones subsiguientes a la resurrección que consignan los otros evangelios, o se trata en este caso de una misión autoritativa peculiar de Pedro? Esta respuesta se matizó en el pasado conforme a las posturas adoptadas en la disputa entre católicos, protestantes y ortodoxos acerca de la autoridad del papa, que presupone una autoridad especial de Pedro en la antigua Iglesia. Hoy se afirma más bien la tendencia a interpretar la Escritura independientemente de las posteriores disputas doctrinales, de forma que ya no son exclusivamente los católicos los que confieren a Pedro un cometido especial en la época del NT. Dos investigadores protestantes de tendencias tan dispares como Cullmann y Bultmann interpretan decididamente el mandato de los vv. 15-17 en términos de una misión de autoridad confiada a Pedro, idea que ya mantuvieron Von Harnack, W. Bauer, Loisy y otros. De hecho, Bultmann, 552, argumenta que la misión encomendada a Pedro representa un estrato primitivo del pensamiento joánico, anterior a la misión más amplia encomendada a los discípulos en 20,21.

Personalmente opinamos que no ha de establecerse una división tan tajante entre la misión apostólica y un mandato relativo a una autoridad especial. Cullmann, *Peter,* 65, lo expresa agudamente: «El man-

dato de apacentar al rebaño incluye dos actividades que, como hemos demostrado, son otras tantas expresiones sucesivas del apostolado de Pedro: la dirección de la primitiva Iglesia de Jerusalén y la predicación misionera.» En otras palabras, en la misión confiada a Pedro se incluyen a la vez la misión apostólica general y una autoridad especial. Por ejemplo, en el contexto precedente se insiste fuertemente en la *misión apostólica* (simbolismo de la pesca), mientras que en el contexto que sigue, la orden dos veces repetida: «Sígueme» (vv. 19 y 22) expresa el lenguaje de la condición de discípulo (Jn 1,37.43; 10,27; 12,26; Ap 14, 4; Mc 1,18; 2,14; etc.). Si estamos en lo cierto al afirmar que gran parte de Lc 5,1-11 constituye un paralelo de Jn 21 y que originalmente formaba parte de una aparición a Pedro subsiguiente a la resurrección, es interesante observar que aquella escena concluye con la nota de Pedro y sus compañeros siguiendo a Jesús. Esta nota podría pertenecer a la llamada de los primeros discípulos, pero puede al mismo tiempo cumplir una doble función al expresar el tema de la misión apostólica. En particular, N. Arvedson, según NTA 3 (1958-59) 77, detecta un paralelismo entre Jn 21,15ss y el mandato referente a la condición de discípulo tal como se recoge en Mc 8,34 y par.: «El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga.» Arvedson sugiere que el amor a Jesús que se exige de Pedro en 21,15-17 equivale a una negación de sí mismo; cargar con la cruz se insinúa en la profecía sobre la muerte de Pedro en los vv. 18-19, mientras que el mandato de seguir a Jesús se formula explícitamente en los vv. 19 y 22. Podríamos añadir a modo de conclusión que el amplio panorama que con frecuencia abarca la misión apostólica en el mandato de las apariciones subsiguientes a la resurrección estaría implícito en el mandato a Pedro, habida cuenta de la noción joánica del redil, en que entran ovejas de más de un rebaño (10,16).

Si en el mandato dirigido a Pedro hay un elemento de misión apostólica o una referencia a la condición de discípulo, al hablar de llevar a pastar los corderos o cuidar de las ovejas se expresa aún con mayor claridad la *investidura de una autoridad.* La imagen del pastor, desde época babilónica (Hammurabi) y a través de todo el período que abarca el AT, implica la idea de autoridad. Sheehan, *art. cit.*, ilustra el tema del cuidado del rebaño que forma el pueblo con autoridad en el caso concreto de los Jueces (1 Cr 17,6) y de David y Saúl (2 Sm 5,2). Cuidar del rebaño significa gobernarlo (cf. observaciones sobre *poimainein* en la nota a «lleva a pastar mis corderos» del v. 15); por otra

parte, Dios mismo es el pastor de Israel (Gn 49,24; Os 4,16; Jr 31,10; Is 40,11; Sal 80,2[1]), lo que significa que regir al rebaño de Israel presupone una autoridad por delegación divina. Sheehan, 27, resume la situación del modo siguiente: «Se usa la figura [del pastor] en situaciones que ponen de relieve cómo los jefes de Israel participan de la autoridad divina y actúan como delegados de Dios en el uso de esa autoridad.» Aparte del uso veterotestamentario de la imagen del pastor, también podemos aducir un trasfondo contemporáneo del NT, concretamente el uso de esta imagen en Qumrán para describir la tarea del *m^ebaqqēr*, el supervisor que actúa con autoridad (DD 13,9-10) y que tiene poder para examinar, enseñar y corregir a los miembros de la comunidad. A la luz de todo ello, es perfectamente comprensible que Jn 21,15-17 se haya interpretado como la concesión a Pedro de la responsabilidad y a la vez la autoridad sobre el rebaño que el mismo Jesús poseía en su condición de buen pastor (cap. 10). En la aparición de 20,21 veíamos cómo Jesús, el enviado único del Padre, enviaba a su vez a los discípulos del mismo modo que él había sido enviado; también en esta aparición vemos cómo Jesús, el buen pastor, constituye pastor a Pedro para que cuide del rebaño de Jesús. Es cierto que algunos investigadores, por ejemplo Loisy, 523, han puesto en duda la relación entre 21,15-17 y la imagen del pastor del cap. 10 y han afirmado que el redactor dependía más bien de la imagen sinóptica del pastor, pero Casiano, *art. cit.*, ha demostrado la estrecha relación existente entre los dos pasajes joánicos, que son los únicos lugares del cuarto Evangelio en que aparece la imagen del pastor. Resulta especialmente significativo el hecho de que al mandato de cuidar del rebaño siga inmediatamente una referencia a la muerte de Pedro (21,18-19), pues entre todos los pasajes del NT en que aparece la imagen del pastor, sólo Jn 10 especifica que uno de los rasgos característicos del buen pastor es dar su vida por las ovejas (cf. p. 711).

La interpretación de 21,15-17 en términos de una autoridad especial conferida a Pedro cuenta también con el apoyo que supone el hecho de que este pasaje se considera frecuentemente paralelo de Mt 16,16b-19, que, como ya hemos visto (cf. pp. 1.541-42, *supra*), procedería de la misma aparición a Pedro que posiblemente fue la causa de que el nombre de éste encabece las listas de los apóstoles. En Mt 16,19 se emplea la imagen de la entrega de las llaves que convierte a Pedro en primer ministro del reino, que ideológicamente no se aleja mucho de la imagen de convertirle en pastor del rebaño.

¿Qué autoridad posee Pedro en su condición de pastor? Numerosos comentaristas, por ejemplo, Spicq III, 233-36, proponen que Jesús empezó por examinar el amor de Pedro porque la tarea de éste como pastor habría de ejercerse sobre la base del amor al rebaño. Ambrosio, *In Luc.* X,175; PL 15,1848B, observa: «Nos dejaba a Pedro como vicario de su amor.» Spicq indica que Jesús confía a los que ama a uno que le ama, de forma que el cuidado pastoral de Pedro es la demostración del amor de Pedro. Sin embargo, aunque nadie pone en duda que el cuidado pastoral exige amor, no estamos seguros de que esta idea pueda deducirse del nexo que en los vv. 15-17 se establece entre la pregunta sobre el amor de Pedro y el encargo de cuidar del rebaño. El amor que de Pedro se exige se refiere a Jesús y no explícitamente al rebaño; se trata de un amor que lleva consigo la adhesión total y el servicio exclusivo (cf. Dt 6,5; 10,12-13). La conexión lógica con el mandato dado a Pedro consiste en que, si Pedro ama tan abnegadamente a Jesús, éste podrá confiarle su rebaño con la seguridad de que Pedro se amoldará en todo a la voluntad de Jesús (cf. Is 44,28). El triple mandato de cuidar del rebaño insiste en los deberes de Pedro más que en sus prerrogativas, subraya su obligación de cuidar del rebaño. En la descripción del pastor del cap. 10 no se insiste en la posición superior del pastor, sino más bien en el conocimiento que le une con las ovejas y en su entrega total al rebaño hasta dar la vida por él. Todo ello está muy de acuerdo con la actitud profética del AT hacia los jefes-pastores de Israel, que condena duramente a los pastores que se sirven del rebaño para su provecho y anhela pastores según el corazón de Dios, capaces de gastarse con prudencia y entrega en bien del rebaño (Ez 34; Jr 3,15). Independientemente de que 1 Pe sea obra del mismo Pedro o de uno de sus discípulos desconocidos para nosotros, el Pedro que allí habla sobre el cuidado pastoral no desmerece en nada del ideal joánico. Exhorta a los demás ancianos: «Cuidad del rebaño de Dios que tenéis a vuestro cargo, mirad [*episkopein*] por él, no por obligación, sino de buena gana como Dios quiere; tampoco por sacar dinero, sino con entusiasmo; no tiranizando a los que os han confiado, sino haciéndoos modelos del rebaño» (1 Pe 5,2-3). Por otra parte, nótese que en Jn 21,15-17, el mandato de cuidar del rebaño sigue a la rehabilitación de Pedro, y ello deja en claro que Pedro es constituido pastor no en virtud de algún mérito especial suyo. La elección de Pedro es una demostración de que Dios se sirve de las cosas débiles de este mundo. (Los otros dos pasajes evangélicos en que se hace referencia a la posición especial

de Pedro, Mt 16,16b-19 y Lc 22,31-32, se sitúan en el contexto de una reprimenda a Pedro por sus faltas.)

En su condición de pastor, la autoridad de Pedro no es absoluta. Jesús es el buen pastor al que el Padre ha confiado el rebaño y nadie podrá ya quitárselo. Sus ovejas siguen siendo suyas, aunque haya confiado su cuidado a Pedro: «Lleva a pastar *mis* corderos.» Agustín, *In Joh.* CXXIII,5; PL 35,1967, parafrasea: «Cuida de mis ovejas como mías, no como tuyas.» No cabe pensar, por consiguiente, que Pedro sustituye a Jesús como pastor del rebaño. Una vez más concuerda 1 Pe (5,2-4) con la idea joánica del cuidado pastoral: el rebaño de Dios ha sido confiado a los ancianos cristianos que lo pastorean, pero Jesús es siempre el pastor jefe (cf. también 1 Pe 2,25).

¿Es Pedro el único pastor designado por Jesús? Es claro que en otros pasajes del NT se aplica la imagen pastoral a los diversos tipos de dirigentes cristianos (Mt 18,12-14; Hch 20,28-29; 1 Pe 5,1-5), pero aquí nos interesa conocer el alcance de Jn 21,15-17. Algunos investigadores han afirmado que Pedro es el representante de todos los discípulos y que el mandato de apacentar las ovejas, a él dirigido, tiene validez también para todos los demás. Dudamos que sea así en razón de la forma en que hemos reconstruido la historia de este capítulo, en que los vv. 15-17 sirven para cerrar el relato de una aparición a Pedro, al que en este caso acompañaban tan sólo otros pescadores anónimos, y que es una aparición distinta de la otorgada a los Doce. Incluso admitiendo una mezcla de apariciones como la que actualmente se da en el cap. 21, mientras que los otros discípulos figuran hasta cierto punto en la escena de la pesca y se convierten simbólicamente en pescadores de hombres, sólo a Pedro se dirigen las frases en que se emplea el lenguaje pastoral. Los discípulos han pasado a un segundo plano y se les menciona únicamente *en contraste* con Pedro: «¿Me amas *más que éstos?*» De hecho, ni siquiera se llega a sugerir que también el discípulo amado sea pastor. Se diría que en el cap. 21 se recoge el ideal de 10,16: un solo rebaño, un solo pastor.

Pero si bien opinamos que sólo a Pedro se dirige el mandato de apacentar el rebaño, no estamos de acuerdo con los que se van al otro extremo al interpretar los vv. 15-17 en el sentido de que se hace explícitamente a Pedro pastor sobre los demás discípulos o los restantes miembros del grupo de los Doce. Las ovejas mencionadas en los vv. 15-17 son indudablemente los cristianos llevados a la fe y al rebaño por los esfuerzos misioneros simbolizados en la pesca. Es dudoso que Juan

incluya a los misioneros en la imagen del rebaño. Al igual que Mt 16,16b-19, este pasaje se refiere a las relaciones de Pedro con la Iglesia en conjunto, no a las de Pedro con los demás discípulos en el terreno de la autoridad. La expresión comparativa de «¿Me amas más que éstos?» no puede utilizarse para sacar la conclusión de que, como Pedro amó más (lo cual es dudoso), tuvo más autoridad. El Concilio Vaticano I citaba en 1870 Jn 21,15-17 junto con Mt 16,16-19 en relación con su definición dogmática de que «Pedro Apóstol fue constituido por Cristo Señor como *jefe de todos los apóstoles* y cabeza visible de la Iglesia en la tierra» (DB §§ 3053-55; el subrayado es nuestro). Se cita este caso como uno de los escasos ejemplos en que la Iglesia católica se ha comprometido solemnemente en cuanto al sentido literal de un texto bíblico, es decir, acerca de lo que el autor quiso decir cuando lo escribió. Sin embargo, esta valoración ha sido puesta en duda por V. Betti, *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961) 592: «La interpretación de estos dos textos como prueba de los dos dogmas mencionados [el primado de Pedro y la sucesión de ese primado en la sede romana] no cae *per se* bajo la definición dogmática; no sólo porque no son mencionados en el canon [la formulación exacta del dogma, condensada a partir de la exposición], sino también porque no hay indicio alguno de un deseo por parte del Concilio de dar una interpretación auténtica de ellos en este sentido». Si Betti está en lo cierto, el Vaticano I no definió necesariamente para los católicos el sentido estricto que el pasaje bíblico tenía para su autor en el momento de escribirlo, sino más bien el sentido más amplio que ha tenido y tiene para la Iglesia a la luz de la tradición viva y de la historia eclesiástica. A nuestro juicio, los exegetas que opinan que Pedro poseía una autoridad sobre los demás discípulos no pueden sacar esta conclusión de Jn 21,15-17 *tomado aisladamente*, sino que han de recurrir además al contexto más amplio del NT en lo referente a las actividades de Pedro.

¿Cuánto duró la función pastoral de Pedro sobre el rebaño? Cullmann, *Peter*, 214, argumenta a partir de la mención de la muerte de Pedro en los vv. 18-19 que esta función se habría limitado, a lo sumo, al tiempo que vivió Pedro. Benoit, *Passion*, 307, opina que, si Jesús consideró tan importante la función pastoral como para designar a Pedro Pastor vicario, también Pedro, por analogía, transmitiría a la hora de su muerte esta misma función a otro. Es evidente que estas opiniones vienen impuestas por las disputas en torno a las pretensiones

romanas acerca de la sucesión, tema que se sale fuera de los horizontes estrictos del texto bíblico. Una argumentación lógica basada en las implicaciones del lenguaje figurativo resulta siempre problemática. Más fecunda como área de discusión, en la que no pensamos entrar, sería la cuestión de por qué consideró tan importante el redactor joánico (y, respectivamente, Mateo y Lucas) recordar a la comunidad que la función de la autoridad pastoral fue confiada a Pedro, cuando es de suponer que éste había muerto hacía ya veinte o treinta años. ¿Se trataba simplemente de un hecho importante o es que la autoridad pastoral de Pedro conservaba aún alguna importancia?

Predicciones sobre los destinos de Pedro y del discípulo amado (vv. 18-23)

¿Pertenecían también los vv. 18-23 a la aparición de Jesús a Pedro o fueron añadidos posteriormente? Algunos investigadores estiman que al menos el v. 19b («Dichas estas palabras, añadió Jesús: "Sígueme"») pertenecía en origen al bloque de los vv. 15-17, y por consiguiente también al relato de la aparición. Pero Bultmann, 552[4], representa a un grupo mayoritario al clasificar todo el conjunto de los vv. 18-23 como una adición posterior. En los restantes materiales evangélicos pertenecientes a la aparición de Jesús a Pedro no hay mención alguna de la muerte de éste a semejanza de lo que ahora tenemos en Jn 21,18-19 (a menos que consideremos como tal la idea de que el Hades [la muerte] no prevalecerá contra la Iglesia cuya piedra de cimiento es Pedro). Es probable que el hecho de referirse los vv. 15-17 al futuro de Pedro favoreciera la inserción de una sentencia independiente sobre su muerte. Ya hemos señalado anteriormente (cf. p. 1.572, *supra*) que también es posible establecer un nexo entre el tema de la rehabilitación de Pedro después de las tres negaciones y el de seguir a Jesús hasta la muerte. La muerte de Pedro será la prueba de la sinceridad de su triple profesión de amor a Jesús, pues «No hay amor más grande que éste: dar la vida por los amigos» (15,13).

¿Es original el nexo entre los vv. 18-19 y los vv. 20-23? La breve escena del v. 20 ha enhebrado dos sentencias relativas al destino de Pedro y al del discípulo amado, pero tal sutura parece artificial, ya que la repentina aparición del discípulo amado siguiendo a Jesús resulta un tanto violenta. (Es posible que siga influyendo aquí la concatenación

de ideas a que hemos aludido: fue al parecer el discípulo amado [el «otro discípulo» de 18,15] el que introdujo a Pedro en el palacio del sumo sacerdote donde Pedro negó a Jesús tres veces.) El autor joánico se interesa ante todo por el problema de la muerte del discípulo amado, y de ahí que la sentencia relativa a Pedro quizá haya sido insertada como una transición muy conveniente a la sentencia más importante sobre el discípulo amado. Es cierto que Jesús pudo haber hablado de la muerte de ambos en la misma escena (en una especie de «testamento final» referente al destino de sus seguidores; cf. p. 915, *supra*), pero es más verosímil que dos sentencias independientes transmitidas por la tradición joánica hayan sido conjuntadas y añadidas al relato de los acontecimientos posteriores a la resurrección.

Bultmann afirma que los materiales contenidos en los vv. 18-23 fueron compuestos por el redactor. A nuestro juicio, si bien la conjuntación de las dos sentencias puede ser obra del redactor, éstas son antiguas en sí mismas, pues lo cierto es que nada en ellas se presta fácilmente a la interpretación que se les da. En una nota al v. 18 exponíamos lo difícil que resulta encontrar en el vago lenguaje de este versículo la predicción de una muerte martirial (o de la crucifixión), tal como se hace en el v. 19. Ciertamente, si la sentencia hubiera sido compuesta a la vista de la muerte de Pedro, su lenguaje no hubiera sido tan ambiguo. De manera semejante, en el caso del v. 22, el hecho mismo de que el autor afirme que la sentencia en cuestión ha sido malinterpretada hace increíble que hubiera sido inventada recientemente, pues en este caso habría sido suficiente negarla sin más. Estas dos sentencias eran bien conocidas, tradicionales, y no era posible reelaborarlas para favorecer las interpretaciones deseadas. La sentencia acerca del discípulo amado representaría una especificación de un cierto tipo de sentencia general que aparece en los sinópticos, en que se predice que la venida del Hijo del Hombre se produciría antes de que muriera la generación de los discípulos de Jesús; por ejemplo: Mt 16,28: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto llegar al Hijo del Hombre como rey» (cf. también Mt 10,23; Mc 13,30; 14,62; 1 Tes 4,15). En el apéndice V insistiremos en que la muerte de la generación apostólica produjo una crisis en las expectativas de la Iglesia en torno a la parusía. Téngase en cuenta que para la comunidad joánica parece que el último representante de la generación apostólica fue el discípulo amado.

Si las sentencias básicas de los vv. 18 y 22 son antiguas, es probable

que cuando el redactor las consignaba por escrito ya hubieran muerto Pedro y el discípulo amado; este hecho matiza las interpretaciones de ambas. En el v. 19 se advierte claramente que el redactor sabe ya que Pedro ha sufrido la muerte como mártir y quizá incluso que fue crucificado en la colina del Vaticano (sobre las pruebas acerca de este segundo detalle, cf. Cullmann, *Peter,* 156; D. W. O'Connor, *Peter in Rome* [Nueva York 1969]). Ya resulta más difícil asegurar que el lenguaje del v. 23 demuestra que el discípulo amado había muerto. Pero teniendo en cuenta la firmeza con que el redactor niega que Jesús quisiera dar a entender que el discípulo amado no moriría antes de su segunda venida, es razonable suponer que esta interpretación se había vuelto imposible precisamente a causa de la muerte de aquel discípulo. Sin embargo, Westcott, Zahn, Tillmann, Bernard, Hoskyns y Schwank se cuentan entre los numerosos investigadores que lo niegan. Se propone una diversidad de explicaciones. Goguel, 17[16], supone que el discípulo amado podría haber abandonado el lugar en que residía y desaparecido; al no tenerse noticias de él, surgiría el rumor de que se había escondido a la espera de la segunda venida. Muchos han sugerido que el discípulo amado estaba a punto de morir. Otros han dudado incluso de esto y han pensado que el discípulo amado se estaba haciendo viejo y que él mismo quiso poner fin a un rumor que se estaba difundiendo y aclarar el sentido de una sentencia de Jesús. En nuestra opinión, estas teorías no tienen en cuenta el ambiente de crisis que trasluce el v. 23. Se hace difícil imaginar que el autor estuviera dispuesto a consentir que se produjera tal conmoción, siquiera a través de una especie de casuística, mientras quedara alguna posibilidad de que el discípulo amado permaneciera vivo hasta la parusía. Por otra parte, la sugerencia de que el discípulo amado aún no había muerto forma muchas veces parte de la tesis de que él mismo era el evangelista o el autor del evangelio, incluido el cap. 21, una tesis que consideramos indefendible por otras razones (cf. pp. 125ss).

G. M. Lee, JTS n.s. 1 (1950) 62-63, ha demostrado que la aplicación del sentido común a los vv. 20-23 supone un fuerte respaldo a lo que nosotros sabemos acerca del discípulo amado. En la idea del redactor y de la comunidad para la que escribía, el discípulo amado era un personaje real; quizá había sido idealizado, pero en todo caso no se trataba de un ideal abstracto o de un puro símbolo, pues nadie se angustia por la muerte de una idea. Bultmann, 554, admite que ésta era la mentalidad del redactor, pero cree que éste se equivocó al identificar

a algún personaje muy anciano al que se atribuía cierta importancia con el discípulo amado. Esta tesis es defendible únicamente a condición de suponer que el redactor conocía deficientemente el evangelio, que no tenía relación alguna con el evangelista o con otros discípulos joánicos, que escribía para una comunidad que desconocía el pensamiento verdadero del evangelista o que trataba de crear artificialmente una crisis en torno a la muerte de un hombre que no significaba nada para la comunidad joánica (a menos que se prefiera pensar que realmente no existió una comunidad joánica o que el redactor era un falsario consciente). Es mucho más fácil de creer que el redactor recoge un hecho histórico cuando da a entender que la comunidad se sentía turbada por la muerte de su gran maestro, ya que habían creído que no moriría nunca. El hecho de que la comunidad pensara que había una sentencia de Jesús aplicable al discípulo amado significa que éste debía de ser un individuo acerca del cual pudo decir algo Jesús, en consecuencia, uno de sus compañeros. Si llegó a vivir hasta una edad avanzada, cuando todos los demás discípulos conocidos de Jesús ya habían muerto, la idea de que él no moriría nunca pudo ir ganando verosimilitud. Ya hemos mencionado (cf. p. 121) la tesis de que Lázaro era el discípulo amado, y Drumwright, 132, indica que muy bien pudo cuajar la idea de que Lázaro ya no tendría que morir otra vez. Sin embargo, al poner al discípulo amado en la barca al lado de Pedro (21,7), el redactor indica que identifica a este discípulo con uno de los seis compañeros de Pedro mencionados en el v. 2 y, más en concreto, con uno de los hijos de Zebedeo o uno de los «otros dos discípulos», a menos que estos dos grupos sean el mismo (cf. nota al v. 2). Loisy, Schwartz y otros, sin embargo, no están en lo cierto cuando afirman que el propósito principal del redactor era identificar al discípulo amado con Juan, hijo de Zebedeo, ya que evidentemente no se hace ninguna identificación claramente definida. Por nuestra parte nos inclinamos a dar por supuesto que los datos que nos ha transmitido el redactor acerca del discípulo amado son ciertos, pues estimamos que se trata de un discípulo joánico (cf. también pp. 1.590-93, *infra*). De ahí que no podamos eludir la implicación de que hubo una venerable figura apostólica en íntima relación con la comunidad para la que fue escrito el cuarto Evangelio.

Dudamos de que pueda llevarse hasta los vv. 18-23 el tema pastoral. Cullmann, *Peter,* 31, tiene razón cuando afirma que en el cuarto Evangelio sólo se asignan cometidos importantes a Pedro y al discípulo amado, pero que son distintos para cada uno de ellos y que el de pas-

tor corresponde únicamente a Pedro. Tomar la pregunta de Pedro sobre la razón del seguimiento del discípulo amado a Jesús (v. 21) como base para montar toda una teoría de autoridades conflictivas resulta extravagante. Ya hemos rechazado otra teoría también exagerada sobre un supuesto conflicto en relación con 20,3-10 (cf. pp. 1.437-39, *supra*). Podría haber aquí un eco del posible deseo de la comunidad joánica de demostrar que la muerte natural de su apóstol peculiar no valía menos que el martirio de Pedro como testimonio de Jesús. La constante asociación del discípulo amado a Pedro aquí y en otros pasajes podría muy bien ser debida a un deseo de demostrar que, a su modo, este discípulo no era menos importante que Pedro, el más conocido de los discípulos originales de Jesús. En todo caso podríamos admitir que en este pasaje tenemos un eco de la rivalidad amistosa de las primitivas comunidades cristianas que asociaban cada cual su propia historia a figuras destacadas de los primeros tiempos, de las que se sentían orgullosas. Pero en este evangelio no hay un solo episodio en que se presente al discípulo amado investido de una autoridad sobre toda la Iglesia o sobre una Iglesia particular; su autoridad es la de un testigo. En nuestra opinión, todos los intentos de interpretar la presencia del discípulo amado al lado de Pedro en esta escena como un elemento apologético *a favor o en contra* de las pretensiones de un primado petrino o romano son pura eiségesis.

Antes de pasar a la conclusión o Epílogo hemos de hacer todavía algunas observaciones sueltas acerca de los vv. 18-23. La sentencia del v. 19 acerca de «la muerte con que iba a glorificar a Dios» corresponde, como ya se ha mencionado, a la expresión cristiana habitual para designar el martirio. Aparte de esto, también muestra una cierta afinidad con las ideas joánicas acerca de la muerte de Jesús por la que él mismo fue glorificado al mismo tiempo que manifestaba a los hombres la gloria de Dios (7,39; 12,23; 17,4-5). Al imitar a Jesús siguiéndole hasta la muerte (e incluso la muerte de cruz), Pedro reconoce la gloria de Dios. Se ha especulado mucho con los motivos de Pedro cuando en el v. 21 pregunta acerca del discípulo amado. Schwank, *Christi*, 538-39, piensa que Pedro muestra así la preocupación que siente por su amigo y desea que Jesús incluya al discípulo amado en sus planes para el futuro. Pero a la luz del posible reproche del v. 22, numerosos investigadores piensan que Pedro actuó por envidia o imprudentemente al preguntar. B. Weiss interpreta la respuesta de Jesús a Pedro como un indicio de que la pregunta de éste era intempestiva o desconsiderada,

pero no maliciosa o culpable. P. N. Bushill, ET 47 (1935-36) 523-24, opina que la pregunta de Pedro significa únicamente un intento de desviar una conversación que se ha vuelto demasiado personal en su alusión a la muerte (compárese con la maniobra de la samaritana en 4,19-20 cuando Jesús le pregunta por su «marido»). Quizá no hayamos de tomar demasiado en serio estas especulaciones psicológicas, teniendo en cuenta que todo este esquema de pregunta y respuesta se debe a una sutura secundaria de dos sentencias independientes acerca de Pedro y del discípulo amado. Es interesante advertir que Smith, 236-37, siguiendo a E. Schweizer, interpreta el v. 22 como dirigido a los cristianos en conjunto: no os debe preocupar que hayáis de sufrir la muerte o el martirio mientras que otros siguen vivos hasta la parusía; vuestra vocación os pide únicamente que me sigáis sin importaros a dónde pueda llevaros vuestra condición de discípulos. Bernard II, 711, ha observado que las últimas palabras de Jesús resucitado (v. 22) son las que contienen la orden que da a Pedro: «Tú sígueme.» Después de todo, éste es el precepto fundamental de la vida cristiana. A modo de inclusión entre los caps. 21 y 1, nos encontramos con que los discípulos iniciaron sus contactos con Jesús a la orden de que le siguieran (1,37) y que estos mismos contactos se cierran con la misma nota.

Dodd, *Interpretación*, 430, observa: «La ingenua concepción de la segunda venida de Cristo en 21,22 no se parece a ninguna otra cosa dentro del cuarto Evangelio.» Pero, ¿resulta esta concepción tan radicalmente distinta de lo que se dijo en 5,27-29 y en 14,3? Hoskyns, 559, opina que a pesar del desmentido del redactor en el v. 23 podría haber un aspecto aún válido en la idea de la inmortalidad del discípulo amado: «Quizá podamos aventurar la opinión de que se pretende que el lector comprenda que la condición de discípulo llevada a su perfección, de que es modelo y origen el discípulo amado, nunca habrá de faltar en la Iglesia.» Mientras que la interpretación de Hoskyns no cuenta con respaldo alguno en el texto, en el Apén. V insistiremos en que la respuesta joánica al vacío dejado por la muerte del discípulo amado, el testigo por excelencia, consiste en que el Paráclito, que a través de él y en él dio testimonio, permanecerá siempre junto a todos los creyentes (14,17; 15,26-27).

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la general del cap. 21 al final del apartado 73.]

73. *LA (SEGUNDA) CONCLUSIÓN* (21,24-25)

21 [24] Es este mismo discípulo el que da testimonio de estos hechos: él mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero.

[25] Hay todavía otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, me parece que los libros no cabrían en el mundo.

NOTAS

21,24. *el que da testimonio... los ha escrito.* Los mejores testigos textuales griegos coordinan un participio de presente y un participio de aoristo, literalmente, «el que atestigua... y el que escribió». El aoristo «escribió» implica que esa tarea ya está hecha; al poner la primera forma verbal en pasado («dio testimonio»), es posible que la VS^{sin} quiera dar a entender simplemente esto, si bien es cierto que ese pasado podría también reflejar la idea de que el testigo ya ha muerto (cf. pp. 1.579-81, *supra*). Por otra parte, el presente no significa necesariamente que aún sigue vivo, sino únicamente que su testimonio está recogido, como una realidad presente, en el evangelio que escribió.

Los investigadores no están de acuerdo acerca de cómo haya de interpretarse «ha escrito». F. R. Montgomery Hitchcock, JTS 31 (1930) 271-75, argumenta decididamente que los testimonios antiguos favorecen la tesis de que lo escribió de su propia mano. Bernard II, 713, se cuenta entre los muchos que entienden este verbo en lo que podríamos llamar un sentido moderadamente causativo: «ha hecho que se escriban estas cosas», porque las dictó a un escriba o, al menos, dirigió atentamente la tarea de redactarlas. (El ejemplo habitual de este sentido causativo es Jn 19,19, donde no parece que el mismo Pilato se encargara de escribir de su propia mano la acusación contra Jesús, pero incluso esto resulta difícil de probar.) Otros opinan que «ha escrito» se referiría a la condición de autor en un sentido aún más remoto. G. Schrenk, *grapho*, TWNTE I, 743, se pregunta si este versículo de Juan «no significará simplemente que tras este evangelio están el discípulo amado y sus recuerdos, que serían la ocasión de que se pusiera por escrito. Esta idea es muy posible con tal de que no amortigüemos indebidamente el segundo aspecto. Sería ir

demasiado lejos todo lo que significara exprimir esta fórmula hasta sacar de ella algo más que la afirmación de una responsabilidad espiritual con respecto al contenido del libro». Siguiendo esta última interpretación, en nuestra teoría de la composición del evangelio (pp. 40-47) hemos atribuido al discípulo amado únicamente la primera de las cinco etapas, concretamente hemos supuesto que él fue la fuente de la tradición histórica recogida en este evangelio.

estos hechos. Literalmente, «estas cosas» *(tauta).* Dodd, *Note,* sugiere que la expresión se refiere a las palabras de Jesús en los vv. 20-23 y a su interpretación correcta; el autor trataría así de corroborar su afirmación de que entre los hermanos se había divulgado una falsa noticia. El mismo Dodd, sin embargo, admite la posibilidad de que la frase se refiera a la totalidad del cap. 21, postura que adoptan otros muchos autores que consideran el capítulo en cuestión como una unidad que se añadió al evangelio a modo de apéndice. Pero más difundida está la idea de que el v. 24 es una especie de colofón en que el autor expresa su punto de vista sobre la fuente responsable (en el sentido más amplio) de todo el evangelio. El v. 25 implicaría que «estos hechos» (v. 24) abarcaría todas las obras de Jesús que han sido consignadas.

nos consta que su testimonio es verdadero. ¿A quién representa el «nos» de esta afirmación? Dodd, *Note,* se inclina a interpretarlo en sentido indefinido, reduciendo el «nos consta» a un «como es bien sabido» o «como todo el mundo sabe». (A modo de ilustración contrasta el también indefinido *oidamen* de Jn 9,31 con el definido *hēmeis oidamen* de 9,29, pero a nuestro entender, 9,31 no es un paralelo auténtico del pasaje que ahora nos ocupa.) La mayor parte de los comentaristas, por el contrario, atribuyen al «nos» el valor de una referencia precisa. En tiempos pasados se opinaba que fue el mismo discípulo amado el que (aún en vida) utilizó el «nosotros» redaccional. (Es interesante el hecho de que Crisóstomo leyó aquí «me consta», probablemente porque realmente leyó *oida men* en vez de *oidamen* o porque quiso armonizar la frase con el singular del pronombre personal del versículo siguiente.) Esta teoría tropieza con la seria objeción de que el discípulo amado se estaría refiriendo a sí mismo, dentro de una breve frase, a la vez en tercera persona del singular («su») y en primera persona del plural («nos»). Chapman, *art. cit.,* ha recogido un llamativo conjunto de pruebas de que los autores joánicos empleaban frecuentemente la primera persona del plural, especialmente en relación con el testimonio, pero no aduce ningún caso en que se combine con un singular de tercera persona, como aquí. Si el discípulo amado estuviera hablando de sí mismo en tales circunstancias, sería de esperar algo más parecido a lo que hallamos en 19,35: «Dice lo que sabe que es la verdad.» Para obviar esta dificultad se ha propuesto también que el discípulo amado utilizó la tercera persona singular para expresar su testimonio personal, es decir, lo que él mismo había visto y oído, pero que recurrió a la primera

persona plural cuando hablaba asociado a otros y como portavoz de un testimonio colectivo. En el caso presente se ha sugerido que el discípulo amado hablaba asociándose a la comunidad joánica o a los apóstoles del Señor. La segunda idea (Hoskyns, 559-60) se hace eco de la tradición, recogida en el Fragmento muratoriano y en Clemente de Alejandría, de que Juan, el discípulo amado se encargó de escribir por encargo de los demás apóstoles, que aprobaron su obra. Algunos llegan incluso a especificar que son otros dos apóstoles, concretamente Andrés y Felipe, los que van implícitos en el «nos» de este versículo, ya que aparecen varias veces en el cuarto Evangelio. Pero esta tradición de la aprobación apostólica, si bien puede contener algún elemento auténtico, a saber: que fueron varios los individuos implicados en la composición del cuarto Evangelio, resulta excesivamente simplista y probablemente representa un intento imaginativo de aplicar a este evangelio el ideal de que fue compuesto por un apóstol.

Creemos que es más realista excluir al discípulo amado del «nos» y pensar que a él, ya muerto, se refiere la afirmación que hacen los representados en este pronombre. Podría tratarse de los dirigentes de la comunidad joánica (llamados a veces «ancianos de Éfeso»), de los autores y predicadores joánicos o incluso de la misma comunidad joánica que había escuchado muchas veces el mensaje evangélico. Al valorar estas posibilidades, dudamos acerca de si el «nos» podría representar a un grupo investido de autoridad que no tomó parte en la redacción del evangelio, pero que ahora le añade el sello de su aprobación. No conocemos ningún testimonio cristiano antiguo que hable de la práctica de añadir este tipo de colofón a un escrito, al menos antes del siglo V. Lo más verosímil es que el autor forme parte del grupo representado por el «nos». Es notable el hecho de que en 3 Jn 12, el Anciano, que en otros pasajes emplea el «yo», diga a Gayo, al que se dirige: «Sabes que *nuestro* testimonio es verdadero», al parecer porque en este caso habla revestido de una cierta representatividad. De acuerdo con nuestra teoría sobre la composición del evangelio (cf. p. 42), el «nos» representa al autor joánico responsable de la adición del cap. 21 y a sus compañeros, también discípulos joánicos. No hallamos convincente la argumentación de Bultmann y Goguel en el sentido de que el «nos» no puede representar a un grupo fijo, ya que si sus componentes eran desconocidos para el lector, de nada serviría mencionarlos, y si eran conocidos, no habría necesidad de mencionarlos. Precisamente por el hecho de que uno de los autores joánicos había asumido la responsabilidad de añadir nuevos materiales a un evangelio que ya estaba escrito, convenía, en nombre propio y de los demás discípulos compañeros suyos, asegurar a los lectores que la nueva obra no tenía menos autoridad que la antigua y que todo el conjunto procedía del discípulo amado, cuyo testimonio era verdadero. Por otra parte, dado que el testimonio del discípulo amado no era, tomado aisladamente, suficiente desde un punto de vista legal (cf. nota a 5,31), el testimonio adjunto de los discípulos joánicos venía a garantizar plenamente la obra.

La insistencia tanto en el testimonio como en su veracidad es una característica joánica. «Verdadero» es aquí *alēthēs,* mientras que en el paralelo de 19,35 era *alēthinos.* Si bien ambos términos tienen matices distintos (pp. 1.602-5, *infra*), éstos no siempre se tienen en cuenta. Lo cierto es que G. Kilpatrick, JTS 12 (1961) 272-73, considera que la diferencia es de tipo gramatical: *alēthēs* se usa con sentido predicativo y *alēthinos* con valor atributivo. Un pequeño grupo de manuscritos cursivos de la familia Lake tiene la historia de la adúltera a continuación del v. 24 (vol. I, 626-28).

25. Algunos estudiosos antiguos consideraron este versículo como una adición, y así se advierte en algunos escolios conservados en un comentario griego escrito antes del siglo VIII (Chapman, 386-87). Tischendorf pensaba que este versículo fue omitido por el copista original del Códice Sinaítico. Sin embargo, el examen de este códice con rayos ultravioleta después de su adquisición por el Museo Británico en 1934 ha servido para aclarar la situación (H. J. M. Milne y T. C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* [Londres 1938] 12). El copista original puso fin al evangelio, en principio, con el v. 24, como indican una coronis (adorno caligráfico) y una subscripción. Pero luego este mismo copista limpió el pergamino y añadió el v. 25, repitiendo en un espacio inferior de la misma página la coronis y la subscripción. ¿Se debió la omisión original a un descuido o es que el copista utilizó un manuscrito que no contenía el v. 25 (que luego se tomó de otro manuscrito)? Aun pensando que se trata de lo segundo, considerar el v. 25 como una glosa del copista es una hipótesis muy dudosa.

Hay. La expresión falta en algunos testigos occidentales y en Crisóstomo.

todavía. Se usa aquí la conjunción *de,* mientras que en el paralelo de 20,30 hay *men oun.*

otras muchas cosas. La expresión *alla polla* resulta torpe en griego; no lo es tanto la de 20,30: *polla kai alla sēmeia,* «otros muchos signos». Es de suponer que la conclusión de 20,30-31 (¿tomada de la Fuente de los Signos?) era obra del evangelista, mientras que esta otra conclusión se debe al redactor.

Si se escribieran. Literalmente, «las cuales cosas si se escribieran»; esta construcción con empleo de un relativo indefinido en plural no encaja en el estilo joánico, mientras que resulta forzada la relación del relativo con la oración condicional que sigue (BDF § 295[5]).

una por una. Cf. BDF § 305; la distributiva *kata* no aparece en otros pasajes joánicos, excepción hecha de la historia de la adúltera (no joánica).

me parece. Literalmente, «no pienso»; entendemos que la negativa *oude,* por tanto, modifica al verbo principal, no al infinitivo, representado aquí por «cabrían» (el infinitivo se niega normalmente con *mē;* BDF § 429). La traduc-

ción literal, por tanto, sería: «No pienso que el mundo pudiera contener los libros escritos.» Éste es el único pasaje de Juan en que se usa el verbo *oimai*. Si los vv. 24 y 25 son de la misma mano, el «yo» del v. 25 reflejaría un comentario más personal que el «nos» del v. 24, independientemente de que éste se considere redaccional, colectivo o genérico. Algunos observan que ésta es la única reflexión personal de un autor joánico en todo el evangelio, pero ha de tenerse en cuenta el carácter retórico de toda la frase.

no cabrían. Al parecer, *chōrēsein* es un infinitivo de futuro, extremadamente raro en el NT (BDF § 350), pero también podría ser un infinitivo de aoristo con final de presente. Numerosos testigos bizantinos (a los que sigue el *Nuevo Testamento* griego de las Sociedades Bíblicas) lo corrigen y lo dan como infinitivo de aoristo regular.

en el mundo. En este caso se trata del universo y no, como tantas veces ocurre en Juan (pp. 1.618-20), de una esfera hostil a Jesús. Al final del versículo aparece en la tradición textual bizantina y en la Vulgata la adición litúrgica de un «Amén».

COMENTARIO

Algunos investigadores (Howard, Ruckstuhl, Wilkens) que atribuyen el cap. 21 al evangelista y no al redactor, admiten que los vv. 24-25 fueron escritos efectivamente por un redactor, en parte a causa de la dificultad que plantea el «nos» del v. 24 (cf. nota). Estos versículos son considerados generalmente como una conclusión secundaria sobre el modelo de 20,30-31, conclusión original del evangelio, pero esta tesis ha de matizarse. Los dos versículos con que finaliza el cap. 20 forman un bloque unitario; manifiestan dos aspectos de una misma imagen general. En cambio, entre los vv. 24 y 25 del cap. 21 no existe una conexión tan estrecha. El v. 24 se parece a 19,35, mientras que sólo el v. 25a tiene semejanza de tema con 20,30-31 (hasta el punto de que podría ser una pobre imitación de éstos). Hay una débil base textual a favor de la omisión del v. 25, pero la misma posibilidad de omisión demuestra lo débilmente que se une al v. 24. L. S. K. Ford, «Theology» 20 (1930) 229, ha formulado una hipótesis ingeniosa, pero poco verosímil; opina este autor que el v. 25 precedía originalmente al v. 24, pues el primero representa la reflexión del discípulo amado después de serle leído el evangelio, mientras que el v. 24 sería la verdadera conclusión añadida por los ancianos de Éfeso. Recuérdese que Lagrange opinaba que

20,30-31 ocupaba originalmente el lugar en que ahora se halla 21,24-25, y que sólo cuando 20,30-31 se transfirió a su lugar actual se añadió 21,24-25. Vaganay, *art. cit.*, modifica la tesis de Lagrange y sugiere que el v. 24 formaba parte originalmente de 21,1-23 y que la posición primera de 20,30-31 era a continuación del v. 24, de forma que sólo el v. 25 ha de considerarse añadido. Vaganay ha tenido pocos seguidores, pero su sugerencia ilustra también la débil conexión existente entre los vv. 24 y 25, así como el hecho de que el v. 24 está íntimamente relacionado con 21,1-23 (más estrechamente, a nuestro parecer, que 20,30-31 lo está con su contexto inmediatamente anterior).

El testimonio verdadero del discípulo amado (v. 24)

El discípulo amado, de cuya muerte se trató en 21,20-23, es identificado ahora por el redactor como el testigo que respalda la tradición joánica (ésta es la valoración mínima de la sentencia en que se afirma que él es el testigo de «estos hechos» y que él mismo «los ha escrito»; cf. notas). Antes de analizar las diversas opiniones acerca de los motivos existentes para que el v. 24 insista tanto en el discípulo amado, recordemos el pasaje semejante de 19,35: literalmente, «el que ha visto ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero, y este mismo [*ekeinos*] sabe que dice la verdad.» Argumentábamos en su lugar que el discípulo-testigo mencionado en este versículo era el discípulo amado; al mismo tiempo estamos de acuerdo con Smith, 223, contra Bultmann, en que las diferencias entre 19,35 y 21,24 son tales como para pensar que ambos versículos no fueron escritos por el redactor (el primero no menciona al discípulo amado y contiene la construcción violenta «este mismo sabe»). En 21,24 tenemos más bien reflejado el esfuerzo del redactor por aclarar el mensaje contenido en 19,35. Si estamos en lo cierto con respecto a 19,35, la tesis de que el evangelio cuenta con el respaldo de la autoridad del discípulo amado no sería exclusiva del redactor, sino que también el evangelista la compartiría. Es cierto que sólo el redactor ha atribuido al discípulo amado la obra de *poner por escrito* el evangelio, pero, según nuestra interpretación de «ha escrito» (cf. nota), esta atribución significa simplemente que en el evangelio escrito se recoge la afirmación de que fue el discípulo amado el que aportó su testimonio.

En un interesante estudio, D. E. Nineham, *Eye-Witness Testimony and the Gospel Tradition* III: JTS 11 (1960) 254-64, indica que, en rela-

ción con las apariciones de Jesús resucitado, en los escritos del NT está atestiguada en un momento muy temprano la dependencia con respecto a un testigo presencial (1 Cor 15,5-8); sin embargo, la afirmación de contar con el respaldo de un testigo presencial para un relato del ministerio de Jesús aparece únicamente en textos tardíos, como Lucas, Hechos, Juan y 2 Pedro. Se plantea lógicamente la cuestión de hasta qué punto se habrá podido exagerar en este período tardío el recurso a un testigo presencial con fines apologéticos. Ha sido puesta en duda especialmente la afirmación de Jn 21,24, muchas veces sobre la base de que fue el redactor, no el evangelista, el que la formuló. E. Meyer, *art. cit.* (*supra,* p. 1.380) 161, opina que el autor del evangelio, al que sigue el redactor, trataba de introducir una nueva concepción de Cristo que suponía un rechazo de la tradición sinóptica. Para asegurarse una mejor aceptación, pretendió que su evangelio estaba basado en el testimonio presencial del discípulo amado, concretamente Juan hijo de Zebedeo. (En apoyo de esta tesis hemos de admitir que las comunidades cristianas del siglo II formulaban pretensiones infundadas o exageradas acerca del origen o el respaldo apostólico de sus textos, por ejemplo los libros judeo-cristianos asociados el nombre de Santiago.) Meyer afirma que el autor joánico mismo fue el testigo, pero al estar convencido de que su testimonio estaba guiado por el Paráclito, se creyó justificado para afirmar que el evangelio contenía un testimonio auténtico. Bacon, 75-80, afirma también que el autor trata de obtener la aceptación de una nueva tradición que se propone introducir: «La adición del Apéndice [Epílogo] hizo que Juan salvara la distancia que media entre el ser ignorado y el ser, más bien, tenido en la más alta estimación». Esta misma postura cuenta con muchas variantes. Por nuestra parte, ponemos en duda su tesis fundamental, primero, por el hecho de que el cuarto Evangelio recoge una tradición verdaderamente antigua acerca de Jesús, y segundo, porque dudamos de que el evangelista y el redactor, que estuvieron implicados en la redacción de esta obra y que escribieron ambos en momentos distintos del siglo I, hubieran podido tener éxito al formular una pretensión tan totalmente ficticia. Téngase en cuenta que en este caso se trata de afirmaciones acerca de un testigo presencial que había muerto poco tiempo antes y que es de presumir que vivía aún cuando el evangelista dio por finalizada la primera redacción del evangelio. Nos parece especialmente débil la pretensión de que, por permanecer anónimo el discípulo amado en el cuarto Evangelio, no parece verosímil que se trate de una figura histó-

rica y menos aún que tuviera una fuerza decisiva como testigo, ya que un testimonio anónimo rara vez es aceptable. Comparando al discípulo amado con el Maestro de Justicia de Qumrán, J. Roloff, NTS 15 (1968-69) 129-51, indica que el segundo personaje, a pesar de que en los escritos de la secta permanece anónimo, es considerado por la comunidad como el intérprete máximo de las obras de Dios, cuyo testimonio es sumamente venerado. El hecho de que se le conozca por un título más bien que por su nombre personal pone aún más de relieve la idea de que tiene un puesto asignado en los planes de Dios. El valor simbólico que consecuentemente asume el Maestro en el pensamiento de la comunidad, especialmente después de morir, no arroja sombra alguna de duda sobre la historicidad del papel que desempeñó en la creación de aquella comunidad. Sobran motivos para pensar que para las dos comunidades, la joánica y la de Qumrán, el anonimato de sus respectivos héroes tiene únicamente un carácter literario y simbólico, pues las personas que componían ambas comunidades conocían perfectamente la identidad de sus héroes respectivos.

Si la apelación del v. 24 a un testigo presencial no está basada en motivos apologéticos, ¿qué otras razones la explican? F. W. Grosheide, en una breve nota publicada en «Gereformeerd Theologisch Tijdschrift» 53 (1953) 117-18, indica que Jn 21 podría muy bien representar el umbral del período de la formación del canon. Al desaparecer la generación apostólica, de la que el discípulo amado pudo ser uno de los últimos representantes más destacados, parece que en la Iglesia surgió el deseo de preservar un testimonio que nunca más volvería a ser dado. Fue precisamente este deseo el que impulsó a recoger los escritos asociados (acertada o erróneamente) a la generación apostólica. Al añadir unos materiales joánicos heterogéneos, el redactor manifiesta este mismo propósito, mientras que su insistencia en que la obra refleja el testimonio de un testigo presencial del ministerio de Jesús ilustra la mentalidad subyacente a la formación del canon. C. Masson, *Le témoignage de Jean:* «Revue de Théologie et de Philosophie» 38 (1950) 120-27, nos recuerda que a lo largo de todo el evangelio manifiesta Juan una preferencia por el lenguaje característico del testigo y del testimonio *(martyrein)* en vez del que parece más propio de la proclamación (*kēryssein;* cf. Mc 1,4; Mt 3,1; Lc 3,3) o la evangelización (*euangelizesthai;* Lc 3,18) para describir lo que había hecho Jesús. Ya hemos visto que el uso de este lenguaje forma parte de un plan más amplio de recurrir a la terminología jurídica (cf. página 249); Masson comenta que esa

preferencia concuerda con la situación cristiana de la etapa joánica. Habían pasado ya los primeros tiempos misioneros; ya no era suficiente proclamar el evangelio; ahora el evangelio era atacado sistemáticamente por la sinagoga y por otras fuerzas; no había más remedio que defenderlo. Si el cuarto Evangelio tenía realmente una base en la tradición histórica, esta base tenía que ser expresada ahora en términos de testimonio. Por otra parte, como ya sugeríamos en p. 123, sólo el testimonio de una figura verdaderamente importante de la primitiva Iglesia (el discípulo amado = Juan hijo de Zebedeo?) podía tener peso suficiente y encontrar una amplia aceptación, especialmente si suponía un reto a otra tradición ya perfectamente establecida, concretamente la tradición subyacente a los sinópticos.

Aunque tomemos al pie de la letra la afirmación del v. 24, no hemos de permitir que las modernas exigencias históricas nos distraigan y nos impidan comprender el sentido teológico que entraña la idea joánica del testimonio auténtico. El testimonio es *verdadero* no sólo porque en última instancia procede de un testigo presencial, sino además porque se refiere a Jesús, que es la verdad (14,6) y cuyo testimonio también fue verdadero (5,31-32). Y es *testimonio* no sólo porque procede de alguien que estuvo allí, sino además porque el Paráclito se ha expresado en los recuerdos y en las reflexiones teológicas que recoge el evangelio (15,26; cf. Apéndice V). La noción joánica de testimonio va más allá de los datos que comunica un testigo presencial acerca de lo que sucedió exactamente; además de esto incluye la adaptación de lo sucedido de forma que su verdad pueda ser contemplada por las generaciones sucesivas y resulte significativa para ellas. El Paráclito es el testigo por excelencia de Jesús, puesto que él es la presencia de Jesús y ha intervenido no sólo en la primera etapa de la composición del evangelio (la tradición histórica que tiene como fuente primaria al discípulo amado), sino también en las restantes etapas (la tarea del evangelista y del redactor; cf. pp. 40ss).

Las otras muchas cosas que hizo Jesús (v. 25)

Ya hemos indicado que no hay una conexión muy estricta entre los vv. 24 y 25 del cap. 21. No han faltado autores que se han preguntado si el v. 25 no habrá sido añadido por alguien distinto del redactor a causa de sus numerosas peculiaridades estilísticas y por el cambio del

«nos» del v. 24 al «yo» del v. 25. La acumulación de finales no es rara en los libros bíblicos (Dn 12,11 y 12). Sin embargo, el singular del v. 25 podría quizá explicarse como un recurso retórico propio de una hipérbole literaria. A falta de pruebas convincentes, nos resistimos a suponer la intervención, junto al redactor, de otro autor joánico que habría añadido este versículo (no hay datos suficientes para pensar en una adición posterior de mano de un copista de manuscritos). Parece mejor, por consiguiente, considerar el v. 25 como el último pensamiento del redactor, su reflexión final una vez concluida la obra.

La primera parte del v. 25: «Hay todavía otras muchas cosas que hizo Jesús» repite con cierta torpeza 20,30: «Cierto que Jesús realizó otros muchos signos en presencia de sus discípulos, que no se han consignado en este libro.» ¿A qué viene esta repetición? Quizá estimó el redactor que repetir la conclusión serviría para dejar en claro que ahora estaban añadiendo algo de su cosecha a una conclusión. O quizá dio a sus palabras del v. 25a el valor de una autojustificación: lo único que hacía era añadir una nueva sección tomada de lo mucho que no se había incluido en el evangelio.

La segunda parte del v. 25 es una hipérbole para explicar por qué ni siquiera se había intentado incluir tantas otras cosas como había hecho Jesús. Algunos comentaristas se han sentido incómodos ante la evidente exageración que supone afirmar que no cabría en el mundo entero la biblioteca que resultaría de poner por escrito todas las obras de Jesús. Fue precisamente el sentimiento de que esta sentencia no era cierta, y que por tanto no podía pertenecer a la Escritura, el hecho que explicaría los escasos testimonios textuales de que algunos copistas prefirieron omitir este versículo. Hoy, sin embargo, se reconoce generalmente que esta hipérbole tan llamativa responde a un convencionalismo literario aceptado en la época en la literatura tanto gentil como judía. El Eclesiastés (12,9-12) finaliza con la afirmación de que había otras muchas enseñanzas del Predicador, pero que, si bien era útil contar con una colección de las sentencias de un pastor, «el componer libros sin cuento no tiene fin». En el tratado talmúdico menor *Sopherim,* 16,8, se recoge una sentencia de Rabbi Johanan ben Zakkai (*ca.* 80 d.C.): «Si los cielos todos fueran hojas de papel, y si los árboles todos fueran plumas para escribir, y si los mares todos fueran tinta, todo ello no bastaría para poner por escrito la sabiduría que yo he recibido de mis maestros; y lo cierto es que de la sabiduría de los sabios no he tomado yo más que una mosca que se zambullera en el mar y sacara de

él una gotita.» Al hablar de las comunicaciones de Dios a los hombres, Filón, *De posteritate Caini,* XLIII, 144, observa: «Si eligiera él desplegar todas sus riquezas, ni la tierra toda, junto con el mar que se convirtiera en suelo seco, podría contenerlas» (cf. también *De ebrietate,* IX, 32; *De vita Moysis,* I, 38, 213).

Si bien lo que dice el autor joánico es técnicamente inexacto, puede que Orígenes, *Peri archōn,* II,6,1; PG 11,210A, no estuviera muy lejos de la interpretación justa del verdadero propósito del autor al aplicar la sentencia no a una narración de las obras realizadas por Jesús, sino a un intento de explicar por escrito el significado de Jesús: «No es posible poner por escrito todos los pormenores concernientes a la gloria del Salvador.» Jn 21,25 expresaría con lenguaje figurado el mismo mensaje que hallamos en Col 2,3: en Cristo «se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia».

En cualquier caso, después de añadir un comentario más a la ya extensa bibliografía sobre el cuarto Evangelio, y sintiendo que aún queda mucho por decir, este autor no se siente muy inclinado a cavilar sobre la exactitud de la queja expresada por el redactor joánico cuando afirma que por muchos libros que se escriban, nunca llegará a agotarse el tema.

BIBLIOGRAFÍA

(cap. 21)

S. Agourides, *The Purpose of John 21,* en B. L. Daniels y M. J. Suggs (eds.), *Studies in the History and Text of the New Testament-In Honor of K. W. Clark* (Salt Lake City 1967) 127-32.

B. W. Bacon, *The Motivation of John 21.15-25:* JBL 50 (1931) 71-80.

P. Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christi* (Nueva York 1969) 289-312.

M.-E. Boismard, *Le chapitre xxi de saint Jean: essai de critique littéraire:* RB 54 (1947) 473-501.

F.-M. Braun, *Quatre «signes» johanniques de l'unité chrétienne:* NTS 9 (1962-63) 153-55, sobre 21,1-11.

Casiano, Obispo (Archimandrita Casiano o Sergio Besobrasoff), *John xxi:* NTS 3 (1956-57) 132-36.

J. Chapman, *«We Know That His Testimony Is True»:* JTS 31 (1930) 379-87, sobre 21,24-25.

O. Cullmann, *Peter: Apostle, Martyr* (Filadelfia ²1962).
C. H. Dodd, *Note on John 21, 24:* JTS n.s. 4 (1953) 212-13.
H. L. Drumwrigt Jr., *The Appendix to the Fourth Gospel,* en E. J. Vardaman y otros, *The Teacher's Yoke* (Homenaje a H. Trantham; Waco, Texas 1964) 129-34.
R. H. Fuller, *The «Thou Art Peter» Pericope and the Easter Appearances:* «McCormick Quarterly» 20 (1967) 309-15.
P. Gaechter, *Das dreifache «Weide meine Lämmer»:* ZKT 69 (1947) 328-44.
F. Gils, *Pierre et la foi au Christ ressuscité:* ETL 39 (1962) 5-43.
O. Glombitza, *Petrus, der Freund Jesu. Überlegungen zu Joh. xxi 15 ff.:* NovT 6 (1963) 277-85.
M. Goguel, *Did Peter Deny His Lord? A Conjecture:* HTR 25 (1932) 1-27.
H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga ³1964) especialmente 74-85.
A. Gray, *The Last Chapter of St. John's Gospel as Interpreted by Early Christian Art:* «Hibbert Journal» 20 (1921-22) 690-700.
G. Klein, *Die Berufung des Petrus:* ZNW 58 (1967) 1-44, especialmente 24-34.
H. Kruse, *«Magni pisces centum quinquaginta tres» (Jo 21, 11):* VD 38 (1960) 129-48.
E. A. McDowell Jr., *«Lovest Thou Me?» A Study of John 21:15-17:* RExp 32 (1935) 422-41.
S. B. Marrow, *John 21-An Essay in Johannine Ecclesiology* (Roma 1968). Se trata de una síntesis de una tesis inédita más extensa que el autor nos permitió amablemente manejar.
B. Schwank, *Der geheimnisvolle Fischfang (21,1-14):* SeinSend 29 (1964) 484-98.
- *Christi Stellvertreter (21, 15-25):* SeinSend 29 (1964) 531-42.
E. Schwartz, *Johannes und Kerinthos:* ZNW 15 (1914) 210-19, especialmente 216-17.
J. F. X. Sheehan, *«Feed My Lambs»:* «Scripture» 16 (1964) 21-27.
C. Spicq, *Agapè* III (París 1959) 230-37, sobre 21,15-17. En forma abreviada, *Agape in the New Testament* III (St. Louis 1966). Las referencias remiten a la edición francesa a menos que se indique lo contrario.
L. Vaganay, *La finale du Quatrième Évangile,* RB 45 (1936) 512-28.

APÉNDICES

I

VOCABULARIO JOÁNICO

No es nuestro propósito recoger aquí todos los términos importantes para el pensamiento joánico, ni tratar en profundidad las implicaciones teológicas del vocabulario joánico. Semejante investigación exigiría por sí sola un libro. En vez de ello, hemos seleccionado algunos de los más importantes términos cuyo alcance peculiar es preciso conocer bien para entender a Juan, y los hemos analizado muy brevemente para que el lector tenga idea de los problemas que implican. En otras palabras, este apéndice es una introducción al vocabulario joánico y sus derivaciones teológicas. Para un estudio más serio pueden consultarse obras como las de E. A. Abbott, *Johannine Vocabulary* (Londres 1905) y E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (Londres 1950).

En el presente apéndice estudiaremos los siguientes términos:

1) *agapē, agapan; philein* = «amar» («amado», «amigo»).
2) *alētheia, alēthēs, alēthinos* = «verdad», «verdadero», «real» («legítimo», «válido»).
3) *blepein; theasthai; theōrein; idein; horan* = «ver» («mirar», «atender a»).
4) *doxa* = «gloria», «honra».
5) *entolē* = «mandato», «mandamiento».
6) *zōē* = «vida» (eterna).
7) *kosmos* = «mundo».
8) *menein* = «permanecer», «morar», «quedarse en», «estar en».
9) *pisteuein* = «creer» («tener fe», «llegar a creer», «confiar»), con una nota sobre *eidenai* y *ginōskein* = «saber», «comprobar».
10) *phos; skotia* = «luz»; «tinieblas».
11) *hora* = «hora».

1) *agapē, agapan; philein* = «amar» («amado», «amigo»)

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
agapan	26	36	31	4	71	141
agapē	2	7	21	2	30	116
philein	8	13		2	15	25

Es evidente que Juan prefiere los verbos para expresar el concepto del amor, y, en particular, *agapan* más que *philein*. La proporción entre el uso del verbo *agapan* y del sustantivo *agapē* en los evangelios resulta más interesante si se compara con el uso paulino, que prefiere el sustantivo (75 veces contra 33 el verbo). La idea joánica del amor parece subrayar más el elemento activo.

¿Se pueden considerar sinónimos *agapan* y *philein?* Trench, *Synonims of the New Testament,* establece una distinción entre ambos. *Agapan* (= *diligere* en la Vg.) se refiere a un fuerte amor, pero que al mismo tiempo está cargado de veneración y de razón; *philein* (= *amare* en la Vg.) se refiere a un amor aún más fuerte e íntimo. Así, según Trench, en Jn 21,15-17 pregunta Jesús dos veces a Pedro: «¿Me amas [*agapan*]?» Pero, en su respuesta, Pedro insiste en que ama *(philein)* a Jesús más íntimamente. Cuando Jesús pregunta a Pedro por tercera vez: «¿Me amas [*philein*]?» es como si admitiera que Pedro le ama más apasionadamente. Westcott, sin embargo, a pesar de admitir que hay una diferencia entre ambos verbos, interpreta la misma escena de manera distinta. A su modo de ver, Pedro responde con *philein* porque no se aventura a pretender que ya ha llegado al amor superior de *agapan.* Evans, *art. cit.,* piensa que el verbo *agapan* implica una cierta superioridad, pues implica la complacencia de un superior en su inferior. A su modo de ver, Pedro no usa *agapan* por humildad. (Naturalmente, como la diferencia se establece entre términos griegos, de lo que realmente hablan estos autores es de la mentalidad del autor más que de lo que pensaran los personajes históricos de la escena.) En consecuencia, aún los autores que distinguen entre los dos verbos no están de acuerdo acerca de cuál de ellos expresa la forma más elevada de amor.

Desde que Anders Nygren escribió su magistral *Agapē and Eros* se ha revalorizado *agapan.* Nygren exalta *agapē* como el amor único que se ha hecho posible gracias a Jesús; un amor espontáneo, inmerecido, creador, que abre el camino hacia la unión con Dios, que fluye de Dios hacia el cristiano y de éste hacia su prójimo. Spicq, *art. cit.,* piensa que el *agapan-agapē* joánico representa un amor constante, generoso y fecundo, un amor que no descansa hasta manifestarse, como en la sentencia «Tanto amó [*agapan*] Dios al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16; 1 Jn 4,9); en Jesús, este amor alcanza el culmen de su eficacia al morir y resucitar por los hombres: «Había amado a los suyos que vivían en el mundo y los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). Es un amor capaz de llegar a la muerte (15,13). Todas las relaciones salvíficas de Dios con los hombres pueden, por tanto, condensarse en la expresión «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). El cristiano ideal se define en términos de amor a través de la figura del discípulo amado.

Las teorías como la de Spicq resultan muy atrayentes, pero un estudio cuidadoso del vocabulario joánico demuestra que *agapan* y *philein* se usan frecuentemente como verbos intercambiables, hasta el punto de que investigadores como Bernard, Bultmann y Barrett no están del todo seguros de que no se trate de verbos sinónimos. (A esto podemos añadir que los LXX usan los dos verbos para traducir el hebreo *'āhēb.*) Podemos citar los siguientes casos en que estos verbos son intercambiables:

= el Padre ama al Hijo: *agapan* en 3,35; *philein* en 5,20.
= el Padre ama a los discípulos porque éstos aman a Jesús: *agapan* dos veces en 14,23; *philein* dos veces en 16,27.
= Jesús ama a Lázaro: *agapan* en 11,5; *philein* en 11,3.
= hay un discípulo al que Jesús ama: *agapan* en 13,23; *philein* en 20,2.
= se alude a los cristianos como *agapētoi,* «amados» en 3 Jn 2.5.11; son llamados *philoi,* «amigos», en 3 Jn 15 (dos veces).

No es imposible que las diferencias consignadas en estos ejemplos indiquen a veces estratos diferentes del material joánico o etapas distintas de la redacción. Pero lo cierto es que no parece apreciarse ninguna diferencia significativa en cuanto al sentido. Bernard II, 702-4, analiza Jn 21,15-17 y no encuentra el juego de palabras a que se refiere Trench. Por otra parte, hay que advertir que *agapan* no se refiere necesariamente al amor sublime, pues se usa también para describir a los

que prefieren las tinieblas (Jn 3,19) o el honor que viene de los hombres (12,43). De manera semejante, *philein* se usa en relación con el amor desordenado a la propia vida (12,25) y con el amor egoísta del mundo (15,19). Hemos de ser muy cautos, en consecuencia, antes de admitir ciertas generalizaciones acerca del uso y las diferencias de estos dos versos en Juan. El hecho de que en la poesía hebrea sea tan frecuente el paralelismo sinónimo parece que ha creado una predisposición al empleo de sinónimos intercambiables.

BIBLIOGRAFÍA

T. Barrosse, *The Relationship of Love to Faith in St. John:* TS 18 (1957) 538-59.

L. Cerfaux, *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jo., XIII 33-38):* ETL 24 (1948) 321-32. RecLC II, 27-40.

T. E. Evans *The verb* «agapan» *in the Fourth Gospel,* en SFG 64-71.

C. Spicq, *Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste:* RB 65 (1958) 358,70.

—*Agapē* (París 1959) esp. III, 111-357, sobre los escritos joánicos.

A. Šuštar, *De caritate apud Joannem:* VD 28 (1950) 110-19, 129-40, 193-213, 257-70, 321-40.

2) *alētheia, alēthēs, alēthinos* = «verdad», «verdadero», «real» («legítimo», «válido»).

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
alētheia	7	25	20		45	109
alēthēs	2	14	3		17	26
alēthinos	1	9	4	10	23	28

Es evidente que estos términos son usados preferentemente por Juan; los adjetivos son casi exclusivamente suyos.

Bultmann, TWNTE I, 232ss, y Dodd, *Interpretación,* 178 ss, distinguen cuidadosamente el concepto hebreo y el griego de «verdad». En el hebreo del AT, *'emet* se relaciona con la raíz *'mn,* «ser firme, sólido»; *'emet,* por consiguiente, es la solidez esencial de una cosa, o lo que la hace digna de confianza y segura. Dios es absolutamente veraz en este sentido de ser digno de confianza y fiel a sus promesas. Las palabras son verdaderas cuando tienen un sólido fundamento. La vida de un hombre es verdadera si se mantiene fiel a los caminos del Señor. En el concepto hebreo de «verdad» hay, por consiguiente, una dimensión moral. La idea básica del griego *alētheia* es la de no ocultamiento; describe lo que está patente. La verdad, por tanto, es la realidad o la situación de las cosas en cuanto que están a la vista o se expresan; para un griego, verdad y realidad son conceptos íntimamente relacionados. Especialmente en el pensamiento platónico, la «verdad» describe el mundo de la realidad última en contraste con el mundo de las sombras. En Filón, el término se relaciona con la gnosis. El concepto griego de «verdad», por consiguiente, es de orden intelectual más que moral. Si bien los LXX suelen utilizar *alētheia* para traducir *'emet,* a veces el traductor encontró más conveniente usar el término griego *pistis,* «fe», «fidelidad», como más ajustado al sentido de *'emet.*

Tanto Dodd como Bultmann afirman que «verdad» en Juan se aproxima al concepto griego más que al hebreo. Bultmann, TWNTE I, 245, dice que en Juan *alētheia* se refiere a la «realidad divina», y que ello puede relacionarse con el dualismo griego. Pero como esta realidad divina se revela a los hombres y les ofrece la posibilidad de la vida, resulta que la «verdad» joánica se acerca aún más al mito del redentor gnóstico. Dodd, 185, afirma: «El uso del término *alētheia* en este evangelio se apoya en el uso común helenístico, en que participa de la idea de "realidad" o "realidad última" y de "conocimiento de lo real".»

Para valorar esta apreciación hemos de tener en cuenta que todos admiten la existencia de algunos pasajes joánicos en que se refleja el uso hebreo. En la nota a 1,14 veíamos que *charis* y *alétheia* eran un eco de expresiones veterotestamentarias en que aparecen los términos *ḥesed* y *'emet.* Expresiones como «obras conforme a la verdad» (cf. nota a 3,21; tambien 1 Jn 1,6) y «caminar en la verdad» (2 Jn 4; 3 Jn 3) reflejan el uso hebreo. El mismo Dodd, 174-75, señala paralelos veterotestamentarios para Jn 4,23-24 y 17,17. Los descubrimientos de Qumrán han venido a ampliar el trasfondo semítico, y como veremos en el Apén. V (en el segundo volumen), en estos manuscritos encontramos

el primer ejemplo extrajoánico de «el espíritu de la verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13; cf. comentario a 4,24).

Teniendo en cuenta estos pasajes, hemos de preguntarnos si el uso, tan característicamente joánico, de *alētheia* para designar la realidad celeste refleja directamente una influencia helenística. De la Potterie, *L'arrière-fond,* ha hecho objeciones decisivas a la tesis de Dodd y Bultmann. Indica este autor que, si bien en la literatura apocalíptica y sapiencial del AT «verdad» se refiere frecuentemente a la sencillez de corazón y a la conducta moral correcta, lo cierto es que también se usa como sinónimo de *sabiduría.* Prov 23,23 pone el mandato de comprar sabiduría en paralelismo con el de comprar verdad; en Eclo 4,28 el sabio dice a su discípulo que se esfuerce hasta la muerte por adquirir la verdad. Por otra parte, «verdad» se relaciona con el «misterio» o planes salvíficos de Dios, de forma que conocer la verdad es tanto como conocer los planes de Dios (Sab 6,22). El «libro de la verdad» de Dn 10,21 es un libro en que están consignados los designios de Dios para los tiempos de la salvación. Sab 3,9 promete a los que confían en Yahvé el conocimiento de la verdad. También en Qumrán, junto a expresiones de tono más bien moral, la «verdad» se relaciona con los misterios; aparece aquí «el misterio [*swd*] de la verdad» (1QH 1,26-27; 10,4-5; 11,4), lo mismo que «los misterios [*rzy*] de su sabiduría» (1 QpHab 7,8). El salmista de Qumrán (1 QH 7,26-27) da gracias a Dios porque «Me has dado un conocimiento de tu verdad y me has manifestado tus maravillosos misterios». La ecuación entre verdad y sabiduría o misterios significa que en el trasfondo semítico del NT hay una corriente en que la verdad se relaciona con la realidad celeste, lo mismo que la sabiduría. No es preciso ir más allá de este trasfondo semítico para probar que la verdad se usa como un concepto relacionado con los planes divinos de salvación revelados a los hombres.

En consecuencia, De la Potterie piensa que muchos de los pasajes joánicos que Dodd y Bultmann relacionan con un trasfondo griego o gnóstico son en realidad herederos de la asociación apocalíptica y sapiencial de la verdad con la sabiduría o los misterios. Por ejemplo, Jn 17,17 dice: «Esa palabra tuya es verdad»; la expresión «palabra de verdad» aparece en algunos pasajes sapienciales del AT, por ejemplo, en Sal 119,43; Ecl 12,10. En el ambiente joánico, la verdad no es conocida a través de la contemplación, como quiere el pensamiento helenístico, sino que es algo que se escucha (Jn 8,40). En el AT la sabiduría

habla a los hombres y Dios o los ángeles explican los misterios a los hombres, de forma que éstos escuchan la verdad.

Blank, *art. cit.*, afirma que el aspecto esencial de la verdad en Juan consiste en que está asociada al que la revela. La afirmación de que Jesús es la verdad (14,6) podría reflejar perfectamente el tema de que Jesús es la sabiduría encarnada (Introducción, VIII:IV). Más aún, si recordamos que en el pensamiento paulino Jesús es la expresión del misterio, es decir, del misterioso plan salvífico de Dios (Col 1,27; Ef 3,4), la identificación joánica de Jesús con la verdad podría reflejar una herencia que une misterio y verdad. En general, por consiguiente, creemos que la teoría de De la Potterie merece atención. Concuerda perfectamente con nuestra tesis de que la influencia más fuerte en Juan fue el judaísmo, no el pensamiento gnóstico o helenístico (Introducción, IV).

Haremos también un breve comentario sobre el uso joánico de los adjetivos *alēthēs* y *alēthinos*. *Alēthinos* implica una cierta exclusividad, en el sentido de «lo único real», por contraste con lo que se supone que es real o por tal se tiene. Este contraste se establece entre lo celeste y lo terreno, o entre la realidad del NT y el tipo del AT. Así, en 1,9, Jesús es la luz verdadera, mientras que Juan no lo es. En 6,32, la revelación de Jesús es el verdadero pan que baja del cielo, en contraste con el maná, que la multitud tenía por pan bajado del cielo. En 15,1, Jesús, no el Israel del AT, es la vid verdadera.

Alēthēs significa «verdadero a pesar de las apariencias», y no implica necesariamente un contraste con lo que se tiene por verdadero. Así, en 6,55, a pesar de las apariencias, la carne de Jesús es verdadera comida. Con el significado de «auténtico», «comprobado», *alēthēs* se aplica al testimonio que contiene afirmaciones difíciles de creer (10,41; 19,35; 21,24). En 5,32 y en 8,14 se dice que el testimonio de Jesús es verdadero, a pesar de darse la circunstancia de que es su propio testimonio.

BIBLIOGRAFÍA

J. Blank, *Der johanneische Wahrheits-Begriff*: BZ 7 (1963) 164-73.

I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, en StEv I, 277-94.

La verità in S. Giovanni: RivBib 11 (1963) 3-24.

3) *blepein; theasthai; theōrein, idein; horan* = «ver» («mirar», «atender a»)

En Juan aparecen usadas formas de estos cinco verbos para expresar la idea de «ver», pero resulta difícil establecer las diferencias que puedan tener en el pensamiento del evangelista. *Blepein* se usa únicamente en presente o en imperfecto; *horan* se usa sólo en futuro o en perfecto; *idein (eidon)* se usa sólo en aoristo. ¿Cabe pensar que el uso de estos tres verbos se debe únicamente a que cada uno de ellos proporciona tiempos distintos para expresar el concepto único de «ver»? La mayor parte de los autores admite que al menos *horan* e *idein* representan la misma idea.

FRECUENCIA DE USO

	Juan	*Juan 1, 2, 3*	*Total Ap*	*NT*
blepein	17	1	13	
theasthai	6	3		22
theōrein	24	1	2	58
idein (eidon)	36	3	56	
horan	31	8	7	114

Únicamente en cuanto a los verbos en que ello se indica representa el uso joánico un porcentaje importante en el uso común del NT.

En la traducción no hemos intentado encontrar un verbo castellano distinto para cada uno de estos verbos griegos. Sin embargo, Phillips, *art. cit.*, siguiendo a Abbott, *Vocabulary*, 1597-1611, piensa que cada uno de ellos posee un matiz propio. Empezando por la forma más material de la visión y avanzando hasta la más sublime y profunda, ordena los verbos griegos de esta forma: *blepein, theōrein, horan (idein), theasthai;* a este último verbo seguiría *pisteuein*, «creer», que expresaría el conocimiento pleno de la realidad, que es la verdad celeste. Analicemos el significado que se sugiere para cada uno de los verbos:

a) blepein. Tanto Abbott como Phillips lo caracterizan como el verbo que significa la visión ocular o material. Se usa en el cap. 9 para

designar la clase de visión que adquiere el ciego curado. En 13,2, los discípulos *se miran* unos a otros confusos; en 20,1, María *ve* que la piedra ha sido retirada de la tumba (también en 21,9). En muchas ocasiones, por consiguiente, *blepein* no tiene un significado especial.

Sin embargo, en 9,39 adquiere *blepein* un significado espiritual: Jesús ha venido al mundo para un juicio, de modo que «los que no ven, verán». El evangelio habla aquí de una visión espiritual; sin embargo, el verbo pudo elegirse para marcar el contraste con los casos en que se usa para designar la visión física en el resto del capítulo. En 5,19, *blepein* se usa para designar una forma realmente sublime de la visión, concretamente, para afirmar que el Hijo ve lo que hace el Padre. En consecuencia, hay excepciones a la tesis sostenida por Phillips, concretamente, que *blepein* expresa la forma inferior de la visión en la escala de verbos.

b) theōrein. Según Phillips y Abbott, significa mirar prestando atención. Implica que la visión se prolonga más que la significada por *blepein.* Esta mayor intensidad de la mirada implica una cierta profundidad de conocimiento, pero no en grado extraordinario. Esta interpretación de *theōrein* parece válida en cierto número de casos en que se usa este verbo para describir la visión de los signos, una mirada que desemboca en la aceptación de Jesús como hombre maravilloso y capaz de realizar portentos, pero que no constituye la fe plena (cf. Apénd. III). Es evidente que Jesús no se da por satisfecho con la fe que brota del *theōrein* en 2,23; 4,19; 6,2. En 6,19 se advierte con claridad que ver a Jesús caminando sobre las aguas no conduce a un conocimiento auténtico.

Pero hay otros casos en que *theōrein* parece representar la forma más clara y penetrante de la visión. En 6,40, donde se promete la vida eterna a todo el que mire al Hijo y crea en él se usa este verbo. En 17,24 se usa también aplicado a la visión plena de la gloria de Jesús, presumiblemente en los cielos.

Pero en otros casos parece que *theōrein* se refiere a la mera visión material, muy al estilo de *blepein.* En 20,12 observa María que junto a la tumba hay dos ángeles, y en 20,14 ve a Jesús, pero en ninguno de los dos casos se produce una visión de orden espiritual. El hecho de que el mundo no pueda ver al Paráclito se debe en parte a que el Espíritu es materialmente invisible (14,17). Cf. también 1 Jn 3,17.

c) horan, junto con *idein.* Se ha sugerido que estos verbos significan la visión que va acompañada de un conocimiento genuino. Phillips

sugiere la traducción «percibir», ya que parece ir implicado un conocimiento intuitivo. Se afirma que estos verbos se usan cuando se trata de ver a Jesús resucitado con la consecuencia de una verdadera fe (20,8.25). Ejemplo de ello sería la sentencia pronunciada en el curso de la última cena (16,16): «Dentro de poco ya no me veréis [*theōrein* = visión material], pero poco más tarde me volveréis a ver [*horan,* es decir, con los ojos de la fe después de la resurrección].» Otros buenos ejemplos de visión penetrante son 1,50.51; 3,11.32; 11,40; 14,7.9; 19,35.37; 20,29. Otro caso podría ser, a primera vista, 1,34, donde se usa *horan* para decir que Juan Bautista vio al Espíritu descender sobre Jesús, pero en 1,32 aparece una afirmación casi idéntica, y en ésta se usa *theasthai.* ¿No se tratará en este caso de verbos sinónimos en diferentes redacciones de una misma escena?

Por otra parte, hay casos en que *horan* tiene claramente el significado de ver sin que ello suponga percibir la realidad profunda. En 4,45 se usa este verbo en relación con ver los signos y reconocer a Jesús como hombre que realiza portentos (= *theōrein*). En 6,36 se indica una percepción aún menor. *Idein (eidon)* se aplica a la visión meramente material en 1,39; 5,6; 6,22-24; 7,52; 12,9; 1 Jn 5,16; 3 Jn 14. Se aplica también a una visión inadecuada de los signos (= *theōrein*) en 4,48; 6,14.30.

d) theasthai. La raíz de este verbo sugiere cierta relación con el teatro, y así Abbot, *Vocabulary,* § 1604, prefiere traducirlo por «contemplar». Phillips piensa que significa mirar un espectáculo dramático y, hasta cierto punto, identificarse con él. Este significado resultaría cierto en 1,14: «Nosotros hemos visto su gloria», y posiblemente en 4,35: «Contemplad los campos; ya están dorados para la siega.» En 1 Jn 1,1 parece establecerse una progresión entre *horan y theasthai:* «Lo que vieron [*horan*] nuestros ojos, lo que contemplamos [*theasthai*]...»

Pero en otros casos, como 1,38 y 6,5, *theasthai* parece referirse a la mera visión material. En 11,45 se usa *theasthai* en relación con ver un signo y, al parecer, llegar así a la fe verdadera (= *horan*); por otra parte, como indicábamos a propósito de *c), horan* y *theasthai* parecen intercambiables en 1,34 y 1,32, respectivamente. La misma intercambiabilidad se observa en la afirmación de que nadie ha visto a Dios en Jn 1,18 y 1 Jn 4,12.

Para concluir, podríamos decir que en Juan se habla de diferentes modos de ver. A lo sumo puede darse una tendencia a utilizar determinado verbo con preferencia a los demás para una de esas formas de

visión, pero no se advierte un uso constante. Los investigadores que piensan que todos estos verbos son sinónimos pueden aducir en favor de su tesis casi tantos textos como los que atribuyen un significado específico a los distintos verbos.

BIBLIOGRAFÍA

G. L. Phillips, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, en SFG 83-96. Cf. también la referente a *pisteuein*.

4) *doxa* = «gloria», «honra»

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
doxa....................	23	18		17	35	165

De las 23 veces que este término aparece en los sinópticos, 13 corresponden a Lucas; son, por tanto, este evangelista y Juan los que mayor predilección muestran por él. En el uso joánico hay una *doxa,* «alabanza», «honra», que puede obtenerse a un nivel puramente natural, pero que Jesús desprecia (5,41; 7,18). La única *doxa* que merece la pena conseguir es la que viene de Dios (7,18; 12,43). La *doxa* o alabanza que los hombres tributan a Dios es únicamente un reconocimiento de la *doxa* o gloria que posee Dios.

El concepto de la gloria de Dios en el AT ofrece un importante trasfondo para el uso joánico de este término. En el AT hay dos elementos decisivos para entender qué es la gloria de Dios: se trata de una manifestación *visible* de su majestad en *obras poderosas.* Dios es invisible, pero de tiempo en tiempo se manifiesta a los hombres a través de acciones llamativas, y en esto consiste su *kābōd,* su gloria. A veces esa intervención tiene por escenario el ámbito de la naturaleza, por ejemplo, el trueno. Otras se realiza en la historia. En Éx 16,7-10 promete Moisés al pueblo: «Por la mañana veréis la gloria de Dios.» Se refiere al milagro del maná que Dios va a realizar. La gloria de Dios reposa en la nube

mediante la que su presencia se hace visible a los israelitas durante la peregrinación por el desierto (Éx 16,10) y se manifiesta también en el fuego (Éx 24,17).

Jesús es la Palabra de Dios hecha carne, y por ello en su persona se manifiesta también la gloria de Dios (1,14). En él se hacen presentes los dos elementos del *kābōd:* la presencia divina que se hace visible en obras poderosas. Aún más que los sinópticos insiste Juan en que esta *doxa* se manifestó durante el ministerio y no sólo después de la resurrección. Es cierto que Juan no describe la transfiguración, que para los sinópticos es realmente la única manifestación de la gloria durante el ministerio (Lc 9,32), pero Juan insiste en que la *doxa* divina brilló a través de los signos milagrosos de Jesús (2,11; 11,40; 17,4).

Todo el NT está concorde en que Jesús resucitado fue el vehículo de la *doxa,* pues la resurrección fue la obra poderosa de Dios por excelencia. Juan concibe como una sola «hora» la de la pasión, muerte y resurrección, y por ello desarrolla el tema de la gloria a través de toda esa «hora». De hecho, la hora es para el Hijo del Hombre el momento de ser glorificado (12,23.28; 13,32; 17,1). Cuando ya está viviendo la hora, Jesús eleva esta plegaria al Padre: «Ahora, Padre, glorifícame tú a tu lado dándome la gloria que tenía junto a ti antes que existiera el mundo» (17,5).

5) *entolē* = «mandato», «mandamiento»

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
entolē	16	11	18	2	31	68

En Juan aparece tres veces el verbo *entellesthai,* relacionado con este término.

Para Pablo, *entolē* es el rasgo característico de la Ley mosaica, como vemos en Rom 7. En 7,8 dice Pablo que el pecado encontró una oportunidad en la *entolē*. Sin embargo, tanto Pablo (Rom 13,9-10) como los sinópticos (Mt 22,36-40) reconocen que Jesús, sin abrogar

los mandamientos esenciales de la Ley, los recopiló en una *entolē* o mandamiento de amor.

Cinco veces (cuatro en singular y una en plural) utiliza Juan la palabra *entolē* en relación con el mandato que Jesús ha recibido del Padre. Otras cinco veces (dos en singular y tres en plural) se refiere *entolē* al mandato de Jesús a sus discípulos. La misma variación encontramos en el caso del verbo *entellesthai;* compárese 14,31 con 15,14.17. La frecuencia del término *entolē* en el discurso final puede explicarse teniendo en cuenta que es la parte del evangelio en que Jesús habla en la intimidad con sus discípulos. Por otra parte, ese discurso final se parece mucho a la despedida con que concluyen los discursos de los patriarcas en el AT, que también llevan consigo un mandato (cf. también Mt 28,20).

Estudiaremos primero el significado de *entolē* cuando se refiere al mandato que Jesús ha recibido del Padre. En 12,49-50 se dice que el Padre ha mandado a Jesús lo que ha de hacer, especialmente en relación con la lucha que se dispone a entablar con el Príncipe de este mundo; en 9,18, el mandato que Jesús ha recibido del Padre incluye su entrega de la vida para recuperarla después. Todo el ministerio de Jesús, por consiguiente, cae bajo el mandato del Padre: sus palabras, sus actos y especialmente el más importante de todos ellos, su pasión, muerte y resurrección. Y como Jesús ha cumplido este mandato y lo ha hecho norma de toda su vida, permanece con el amor del Padre (10,17). Es evidente, por tanto, que el mandato que ha recibido Jesús concierne a sus relaciones con los hombres, es decir, a su misión. Y este mandato repercute sobre los hombres: «Yo sé que su mandato significa vida eterna» (12,50).

Fijémonos ahora en el significado de *entolē* cuando se refiere al mandato que Jesús impone a sus discípulos. Del mismo modo que toda la vida de Jesús es una respuesta al mandato del Padre, un mandato impuesto con amor y cumplido con amorosa aceptación, del mismo modo el creyente que se acerca a Jesús y quiere ser su discípulo ha de vivir su vida bajo el mandato de Jesús. También en este caso se trata de un mandato impuesto con amor, basado en el mismo amor que une al Padre y al Hijo: «Para mantenerse en mi amor, cumplid mis mandamientos; también yo he cumplido los mandamientos del Padre y me mantengo en su amor» (15,10). Ciertamente, la sustancia del mandato que impone Jesús encuentra su expresión en el amor que se tendrán entre sí sus discípulos (13,34; 15,12.17). Lo nuevo en este mandato no

es ni la sustancia ni la intensidad exigidas, sino su motivación cristológica, que lo eleva a la categoría de una forma de vida que se atiene en todo al modelo de la vida de Jesús. El mandato que Jesús había recibido del Padre comprendía específicamente su muerte por los hombres; el amor que ahora se pide a los cristianos ha de atenerse también a este ejemplo (15,12-13). Por otra parte, la *entolē* no sólo tiene por modelo el ejemplo de Cristo, sino que además se acepta con espíritu de amor hacia él (14,15.21).

¿Cómo hemos de interpretar este mandato de amarse los unos a los otros? ¿Significa que en la vida cristiana no hay ninguna otra obligación, o que las numerosas obligaciones morales de la vida cristiana han de estar impregnadas de amor como de su elemento inspirador y unificador (como se dice en Mt 19,18-19)? Quizá la diversidad de uso, singular o plural, de *entolē* indique que lo segundo está más cerca de la intención de Jesús. (Estudiaremos con mayor detenimiento esta diversidad en nuestro comentario a 1 Juan). Los mandatos (plural en 15,10) que Jesús recibió del Padre afectaban a toda su vida. También los mandatos impuestos por Jesús perfilan un estilo de vida en que el elemento esencial de lo mandado es precisamente el espíritu de amor que irradia a través de toda la vida. Al subrayar la relación entre mandato y estilo de vida, hemos de advertir que 14,21.23 presenta como equivalentes guardar el mandato de Jesús y guardar su palabra. (*Tērein,* «guardar», lleva como complemento *entolas* [siempre en plural] nueve veces en los escritos joánicos, mientras que lleva como complemento *logon* o *logous,* «palabra[s]» ocho veces.) Si el mandato que abarca toda la vida de Jesús es vida eterna para los hombres (12,50), también las palabras que dirige a los hombres son para ellos vida eterna (6,63). Es interesante advertir que un mismo verbo (*didonai,* «dar»), es usado constantemente en este evangelio en relación con los dones salvíficos (agua viva, pan de vida, palabra de Dios) y en 13,34 en relación con el mandato que Jesús da a sus discípulos. En resumen, podemos decir que la *entolē* de Jesús a sus discípulos se refiere a todo un estilo de vida que conduce a la salvación del hombre; es un mandato que se da con amor, se acepta con amor y se vive en un amor que trata de imitar el amor de Jesús.

W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy:* CBQ 25 (1963) 77-87 ha demostrado que el amor en el Deuteronomio está estrechamente relacionado con el concepto de alianza. En la misma línea, M. J. O'Connell, *The Concept of Commandment in the Old Testament:* TS 21 (1960) 351-403, artículo

en que su autor pretende establecer las bases para un ulterior estudio de *entolē* en Juan, ha señalado las profundas raíces veterotestamentarias que tiene el concepto joánico de mandato o mandamiento, especialmente relacionado con las ideas del Deuteronomio, que es el «último discurso» de Moisés a su pueblo. Para el autor del Deuteronomio, escribe O'Connell, 364, «La *entolē* expresa el hecho de que la voluntad vivificante del Dios personal plantea unas exigencias a todo el ser del hombre, unas exigencias que el hombre ha de cumplir con amor y reverencia interiores y también con una conformidad externa a los preceptos divinos. La *entolē* tiene como exigencia más profunda la unión del hombre con Dios, una unión que le hará seguir a Yahvé. Como indica O'Connell, el AT ofrece un rico trasfondo para entender los conceptos joánicos de la *entolē* como revelación de lo que es Dios, de la íntima asociación de *entolē* y amor, y de la identificación de la *entolē* con las palabras que vienen de Dios y que han de ser comunicadas a los demás.

6) *zōē* = «vida» («vida eterna»)

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
zoé	16	36	13	17	66	135

Evidentemente, «vida» es un término teológico favorito de Juan, hasta el punto de que, como indica Filson, *art. cit.*, puede decirse que el cuarto Evangelio es el evangelio de la vida, pues en 20,31 se dice que la intención fundamental con que se escribió fue «que tengáis vida en su nombre». Especialmente la expresión *zōē aiōnios,* «vida eterna», aparece diez y siete veces en Juan y otras seis en 1 Juan. (*Aiōn,* «edad», «eón», «segmento de tiempo» es la traducción hebrea de *'ōlām,* un período de tiempo sin comienzo ni fin visibles).

Aún sin el adjetivo cualificativo *aiōnōs, zōē* no se refiere en Juan a la vida natural. Para designar la vida que finaliza con la muerte se emplea el término *psychē* (13,37; 15,13). Esto no significa que no fuera

la vida natural la que originalmente pudiera sugerir el uso de «vida» como un símbolo para expresar un don especial de Dios. La vida natural es la posesión más valiosa del hombre; la «vida», por consiguiente, es un excelente símbolo para designar el más valioso de los dones divinos a que el hombre puede aspirar. Puesto que el hombre concibe a Dios analógicamente, resultaba apropiado hablar de la «vida» de Dios a partir de la analogía de la vida humana, y de ahí que el mayor gesto de amistad que Dios ha tenido para con el hombre se describiera como una participación de éste en la vida de Dios. Es evidente la relación de esta simbología con la de hacerse hijos de Dios.

Bultmann, TWNTE II, 870-72, cree advertir fuertes influjos gnósticos en el concepto joánico de vida. Dodd, *Interpretación,* 153-59, aporta paralelos veterotestamentarios y rabínicos de Juan, pero también cita otros paralelos platónicos y herméticos como ejemplos del mundo del pensamiento filosófico griego en el que Juan introdujo el concepto semítico de la vida eterna. Feuillet, *art. cit.,* insiste con mayor energía en las diferencias existentes entre el concepto joánico de la vida y el que aparece en Platón y los *Hermetica.* Estas opiniones reflejan otras tantas teorías acerca de los orígenes del pensamiento joánico, de que ya nos hemos ocupado en la Introducción, IV.

La expresión hebrea subyacente al griego *zōē aiōnos* aparece por vez primera en un libro protocanónico del AT, en Dn 12,2, donde se dice que los justos que ya murieron despertarán para *hayyē ʿōlām,* «la vida de la edad eterna». Lo rara que resulta esta expresión se explica por el hecho de que hasta una etapa muy tardía del AT no aparece explícitamente atestiguada la creencia en una vida que trasciende a la muerte (aunque las raíces de este concepto en la teología hebrea pueden ser más antiguas de lo que hasta ahora se creía). Esta idea se expresó de dos modos distintos en los libros de los siglos II y I a. C.; en Daniel y en 2 Mac 12,43-44 (y en la teología farisea) se habla de la resurrección de los muertos; en Sab 3,2-4; 5,15 se dice que el alma es inmortal y vive después de la muerte física.

¿Cuál era la actitud de los sectarios de Qumrán? Josefo, *Guerra,* II, 8,11; 154, afirma que los esenios creían en la inmortalidad del alma, pero esta creencia no aparece claramente expresada en los textos de Qumrán. Más bien, como parte de sus expectativas de una intervención divina inminente, los teólogos de Qumrán basaban su esperanza en la nueva Jerusalén que habría de aparecer en sus mismos tiempos. 1QS 4,7 dice que cuando se produzca la visita de Dios, todos los hijos de la

luz que caminan en el espíritu de la verdad tendrán «un gozo eterno en una vida sin fin ([*hayyē nēṣaḥ*], una forma más bíblica de *hayyē ʿōlām*). En otras palabras, los sectarios parecen creer que los días mesiánicos se prolongarán para siempre en la tierra. DD 3,20 dice que los que permanezcan fieles a la comunidad están destinados a «vivir sin término». Sin embargo, las expectativas de Qumrán no se referían únicamente al futuro, pues los sectarios pensaban que su comunidad poseía ya algunos de los beneficios de esta futura felicidad. Los documentos de Qumrán enseñan claramente que la comunidad comparte la compañía de los ángeles (1QS 11,7), que son los hijos de Dios. H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Filadelfia 1963) 85, 128, comenta los rasgos de esta vida caracterizada por una hermandad celeste y terrena a la vez y muy acertadamente la compara con la idea joánica de la vida eterna en términos de escatología realizada.

En otros textos judíos se desarrolló la idea de *hayyē ʿōlām* con dos orientaciones distintas. En el pensamiento rabínico se establece un contraste entre la «vida eterna» y la «vida temporal», cuyo principio de diferenciación es lo que cada una de ellas puede durar. En el Talmud, *hayyē ʿōlām* fue adquiriendo poco a poco el significado de «vida que dura para siempre», es decir, una vida caracterizada no sólo por su duración indefinida, sino que además no tiene fin; cf. Dodd, *Interpretation,* 153-54. Por otra parte, en escritos apocalípticos como *Henoc* y *4 Esdras,* aparece la tendencia a distinguir dos épocas: «esta era» y «la era futura». La vida en cada una de ellas diferiría no sólo cuantitativamente (duración) sino también cualitativamente. La vida de *hayyē ʿōlām* sería de un género distinto.

Teniendo en cuenta este trasfondo, pasamos a estudiar el significado de «vida eterna» en Juan. Se trata ante todo de la vida misma con que vive Dios, que el Hijo de Dios posee también porque la ha recibido del Padre (5,26; 6,57). El Hijo tiene un destino específicamente orientado hacia los hombres, pues es la Palabra divina pronunciada con el propósito de dar la vida eterna a los hombres (1,4; 1 Jn 1,1-2) y es precisamente para cumplir este propósito por lo que el Hijo ha venido a los hombres y vive entre ellos (10,10; 1 Jn 4,9). Por lo que a los hombres se refiere, Jesús es vida (11,25; 14,6; Ap 1,18); sus palabras son espíritu y son vida (Jn 6,63). Los hombres sólo pueden recibir la vida de Dios si creen en él (3,16; 5,24; 20,31). ¿Cómo se comunica esta vida? La vida natural surge cuando Dios infunde su espíritu o su aliento sobre el polvo de la tierra (Gn 2,7); también la vida eterna se

comunica cuando Jesús insufla el Espíritu Santo de Dios sobre sus discípulos (Jn 20,22). El Espíritu es la fuerza vivificadora (6,63), pero el Espíritu sólo podrá ser comunicado una vez que Jesús haya derrotado a la muerte (7,39). La comunicación de este don del Espíritu a las generaciones futuras va asociada a las aguas vivas del bautismo por las que el hombre es engendrado de nuevo (3,5; 4,10.14; 7,37-39), que tienen su manantial en el agua que brotó del costado de Jesús crucificado (19,34). Esta vida eterna que el Espíritu vivificante comunica a los hombres se nutre del cuerpo y la sangre de Jesús en la Eucaristía (6,51-58).

No puede haber duda de que para Juan la «vida eterna» es cualitativamente distinta de la vida natural *(psychē)*, pues se trata de una vida que la muerte no puede destruir (11,26). Lo cierto es que el verdadero enemigo de la vida eterna no es la muerte, sino el pecado (1 Jn 3,15; 5,16). En la línea del pensamiento apocalíptico que antes hemos esbozado, para Juan la «vida eterna» es la vida de la era futura, pero otorgada ya aquí y ahora. En la Introducción, VIII:III, indicábamos ya que para Juan el interés dominante no va en la dirección de la escatología realizada. Hay una efectiva semejanza entre la vida eterna que ofrece Jesús ya en la tierra mediante las aguas vivificantes del bautismo y la vida que se dará al final de los tiempos, cuando la nueva Jerusalén descienda del cielo y por sus calles discurra el agua de la vida que brota del trono del Cordero (Ap 22,1). En el evangelio, la vida eterna y la filiación divina son dones que ya posee el cristiano (aunque todavía quede un margen para un futuro perfeccionamiento, cuando ya no existe la muerte física; cf. 5,28-29).

Puesto que las diferencias existentes entre la vida divina y la vida natural son ante todo de orden cualitativo, la mejor traducción de *zōē aiōnios* sería «vida eterna» en vez de «vida perdurable», ya que en la segunda traducción se destacaría ante todo el matiz de la duración. Pero con ello no negamos que en Juan pueda darse también el matiz de «perdurable». Si la muerte no puede destruirla, es evidente que esta vida no tiene un término preestablecido. En 6,58 se dice: «Quien coma de este pan vivirá *para siempre*». Pero, a diferencia de los conceptos platónico y hermético de la vida, el concepto joánico de la vida eterna no carece de relación con el tiempo. La vida eterna del cristiano se debe a la intervención del Hijo de Dios, que se hizo hombre en el tiempo. Sólo puede poseer esta vida quien se convierta en sarmiento de la vid que es Jesús (15,5). Incluso la sentencia más «gnóstica» del evangelio, «Ésta es la vida eterna, reconocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu

enviado, Jesucristo» (17,3), tiene sus raíces en un acontecimiento histórico, cosa que es totalmente ajena al pensamiento gnóstico. Aquí «reconocer» significa estar en una relación vital e íntima con el Padre y con Jesús, y esa relación se establece precisamente mediante la fe en Jesús y la escucha de sus palabras. Juan nunca sugiere que esa relación se establezca mediante la contemplación extática de la divinidad, como en los *Hermetica,* o en virtud de la visión mística de Dios, como en los misterios.

Juan insiste en la importancia de la vida con mayor claridad que los sinópticos, pero una vez más podemos sospechar que el cuarto evangelista no está inventando un tema, sino desarrollando una idea que se remonta a la tradición de las palabras mismas de Jesús, a juzgar por los datos que poseemos. En Mc 9,43 (también en Mt 25,46) habla Jesús de entrar en la vida después de la resurrección del cuerpo. En un pasaje de Marcos (10,17) y en su variante de Mateo (19,16), que podría ser una muestra de «Q», un hombre pregunta a Jesús qué ha de hacer para heredar o poseer la «vida eterna». La fraseología («entrar en la vida», «heredar la vida») se asemeja al lenguaje que utilizan los sinópticos para hablar del reino (Mt 19,24; 25,34). Lucas (18,29-30) asocia claramente la vida eterna y el reino de Dios. El cuarto evangelista, que apenas dice nada del reino, parece haber adoptado una expresión relacionada con el reino, concretamente, la «vida» o «vida eterna» y la ha convertido en tema principal del evangelio. Es indudable que en esta elección influyó decisivamente el hecho de que el tema de la vida se adapta perfectamente a su interés por la escatología realizada. El AT presenta a la Sabiduría conduciendo a los hombres hacia la vida (Prov 4,13; 8,32-35; Eclo 4,12; Bar 4,1) y la inmortalidad (Sab 6,18-19), y ello pudo influir también en Juan, pues los temas sapienciales tienen un gran relieve en su evangelio (Introducción, VIII:IV).

BIBLIOGRAFÍA

A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine d'après le quatrième évangile,* en StEv I, 295-308.

F. V. Filson, *The Gospel of Life,* en CINTI 111-23.

F. Mussner, ZOE., *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Munich 1952).

U. E. Simon, *Eternal Life in the Fourth Gospel,* en SFG 97-109.

7) *kosmos* = «mundo»

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
kosmos	14	78	24	3	105	185

Lo que nosotros llamaríamos el «universo», en hebreo se expresa con la frase «el cielo y la tierra»; sólo en hebreo tardío se emplea *ʿōlām,* «edad», para significar «mundo». El griego, sin embargo, encontró en *kosmos,* «mundo», un término adecuado para expresar el concepto helenístico del orden del universo. Si los LXX adoptaron este término, pudo ser por deseo de fidelidad al pensamiento hebreo, tal como se expresa en el Génesis, donde se dice que en el principio Dios puso orden en los cielos y en la tierra. En 1,3.10; 17,5.24, Juan se muestra legítimo heredero del pensamiento bíblico al reconocer que el mundo fue creado por Dios y, específicamente, por la palabra de Dios (cf. Apénd. II).

Pero «mundo» puede significar algo más que el universo material, pues muchas veces se refiere a ese mundo en cuanto que dice en relación al hombre. «El mundo» tiene con frecuencia el matiz de una creación capaz de respuesta. Gn 1,26 describe al hombre como culminación de la obra creadora de Dios; Gn 2 presenta a la creación animada como puesta al servicio del hombre; Eclo 17,2 dice que Dios otorgó al hombre poder sobre las cosas que hay en la tierra. El mundo, por consiguiente, alcanza su pleno sentido en relación con el hombre, que fue creado a imagen y semejanza de Dios. Su sentido último le viene del hombre; alaba a Dios a través de él o se pervierte a causa de su pecado. El pensamiento bíblico no duda en atribuir las bendiciones materiales a la observancia de los mandamientos de Dios y las catástrofes naturales a los pecados del hombre (Dt 28,39-40).

Además de referirse al universo en relación con el hombre, «el mundo» puede tener una conexión aún más directa con la sociedad humana (cf. nota a 1,10). Lo que nosotros entendemos por «humanidad» u «hombres» puede llamarse también «el mundo».

Pero al estudiar los diversos usos que puede tener «mundo» en cuanto que guarda relación con el hombre, hemos de tener en cuenta

la idea bíblica de que el pecado de Adán tuvo repercusiones negativas sobre el mundo. Puede que las tinieblas no llegaran a vencer a la luz, pero antes de la venida de Jesús en el mundo predominaban las tinieblas (Jn 1,5). En Rom 8,22; Gál 4,3, Pablo contempla la creación como con dolores de parto y ansiosa de ser liberada. Satanás es el Príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11).

Sin embargo, en el pensamiento joánico se advierte con claridad que el mundo no se ha vuelto malo en sí mismo, sino más bien que está dirigido y dominado por el mal. Jn 3,16 dice que Dios amó al mundo y no quiere que perezca. Sobre todo en la primera mitad del evangelio (caps. 1-12) hay muchas referencias a la bondad de Dios y a sus planes salvíficos para con el mundo. Jesús fue enviado por el Padre para salvar al mundo (3,17; 10,36; 12,47) y para dar vida al mundo (6,33.51). Jesús es el Salvador del mundo (4,42; 1 Jn 4,14; cf. también Jn 6,14; 11,27) y el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29). Ha venido como luz del mundo (8,12; 9,5) para dar testimonio de la verdad (18,37). Ocultos en las tinieblas había algunos elegidos de Dios que salieron a la luz que brilla en Jesús. Para los que, por el contrario, prefirieron las tinieblas, la venida de Jesús, que es la luz, al mundo, sólo ha servido para endurecer su obcecación y su entrega al mal, con lo que se condenan a sí mismos (3,19-20).

La reacción de los que se apartaron de Jesús no se limitó a una repulsa, sino que degeneró en oposición abierta. En consecuencia, conforme avanza el ministerio, y sobre todo en la segunda mitad del evangelio, «el mundo» se identifica cada vez más con los que se han vuelto contra Jesús bajo la guía de Satanás; a partir de este momento, «el mundo» entraña una fuerte nota de hostilidad. La venida de Jesús ha sido como un juicio sobre el mundo (9,39; 12,31) y sobre los hijos de las tinieblas que en él viven (12,35-36; 1 Jn 2,9-10). Tan fuerte es la influencia del Príncipe de este mundo que 1 Jn 5,19 exclama que todo el mundo está bajo el poder del Malo. Jesús y sus seguidores no pueden ser de este mundo, pues el mundo se ha hecho incompatible con la fe en Jesús y con el amor a Jesús (Jn 16,20; 17,14.16; 18,36; 1 Jn 2,15). El Espíritu que Jesús envía es también incompatible con el mundo y hostil a él (Jn 14,17; 16,8-11). En pocas palabras, el mundo odia a Jesús y a sus seguidores (7,7; 15,19; 16,33; 1 Jn 3,13).

En la lucha entre Jesús y el mundo, Jesús vence al mundo en la hora de su pasión, muerte y resurrección (16,33) y expulsa al Príncipe de este mundo (12,31). Sin embargo, el desarrollo de esta victoria

contra el mundo continúa después de la partida de Jesús. Jesús envía a sus seguidores al mundo (17,18), y la fe que ellos tienen en Jesús vencerá al mundo (1 Jn 5,45). Su objetivo es conseguir que el mundo crea en Jesús y reconozca que ha sido enviado por el Padre (Jn 17,21.23). El mundo y sus atractivos pasarán ante el desafío de Jesús y los suyos (1 Jn 2,17).

BIBLIOGRAFÍA

P. Benoit, *Le monde peut-il être sauvé?:* «La Vie Intellectuelle» 17 (1949) 3-20.

F.-M. Braun, *Le «monde» bon et mauvais de l'Évangile johannique:* «La Vie Spirituelle» 88 (1953) 580-98; 89 (1953) 15-29.

8) *menein* = *«permanecer»*, «morar», «quedarse en», «estar en»

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
menein	12	40	27	1	68	118

Juan gusta de usar el verbo *menein* para referirse a la permanencia de las relaciones entre el Padre y el Hijo y entre el Hijo y el cristiano. Pero no utiliza los numerosos compuestos de *menein* (*epimenein* aparece en el relato de la adúltera) que son en cambio frecuentes en los demás escritos del NT (55 veces).

En el AT aparece la permanencia como una característica de Dios y de cuanto a él pertenece, en contraste con la temporalidad y la caducidad del hombre. En palabras de Dn 6,26, «Él es el Dios vivo que permanece [*menōn*] para siempre». También la Sabiduría es permanente en sí misma y renueva todas las cosas (Sab 7,27). Según el NT, citando el AT, la palabra de Dios permanece para siempre (1

Pe 1,25). Esta atmósfera de la permanencia de lo divino deja de influir en la preferencia joánica por *menein*. En 12,34 citan las multitudes como un axioma: «El Mesías seguirá aquí para siempre», pero como Juan presenta a Jesús como Mesías e Hijo de Dios, todo lo que pertenece a Jesús ha de ser permanente y para siempre. El Espíritu fue dado a los profetas ocasionalmente, pero sobre Jesús permanece (1,32). El hombre que imita a Jesús en el cumplimiento de la voluntad de Dios permanece para siempre (1 Jn 2,17). Cf. también Jn 6,27; 15,16.

Pero el uso joánico de *menein* se presenta más complicado, ya que el estudio de este verbo, y sobre todo la fórmula *menein en*, nos introduce de lleno en la teología joánica de la inmanencia, es decir, en una manera de permanecer uno en otro que une al Padre, al Hijo y al creyente. En Juan se dice que, al igual que el Hijo está en el Padre, y el Padre en el Hijo (14,10-11), también el Hijo estará en los hombres, y éstos estarán en el Padre y en el Hijo (17,21.23). En este caso el verbo es *einai en*, «estar en», pero puede tomarse como sinónimo de *menein en*, excepto en que *menein* añade la nota de la permanencia. En las cartas es más frecuente el uso de *menein* en relación con esta manera de permanencia. Además, el uso de *menein* para significar esa inmanencia recíproca ofrece la posibilidad de añadir un significado espiritual secundario al uso más ordinario de *menein*, por ejemplo, en Jn 1,39, donde se dice que los discípulos permanecen con Jesús.

Antes de analizar el concepto joánico de la mutua inmanencia, podemos buscar el trasfondo de tal idea. No nos prestará mucha ayuda en este punto el tema veterotestamentario de la morada de Dios en el tabernáculo o en el templo en medio de Israel, pues en Juan se trata de que Dios mora en un individuo. Posiblemente se encontrarán mejores paralelos en los pasajes del AT en que se habla de que se ha dado a un profeta el espíritu o la palabra de Dios. Hay también pasajes como Sab 7,27 en que se dice que la Sabiduría es permanente en sí misma, que mora en medio de los hombres y que se comunica a las almas santas. La idea de estar «en Dios» aparece en el mundo helenístico. Dodd, *Interpretación*, 187-92, estudia la unión con Dios en Filón y en los *Hermetica*, señalando en especial algunos ejemplos en que estar en Dios implica el éxtasis o una actitud panteísta. En ninguno de los pasajes joánicos parece haber alusión alguna al éxtasis; la unión de que se trata en Juan no implica identidad entre

Dios y el hombre. Los cristianos permanecen unos con otros conforme al modelo de la unidad que hay entre el Padre y el Hijo (17,21), pero en ningún caso sugiere Juan que se conviertan en el Padre y en el Hijo.

El paralelo más próximo de la inmanencia joánica en el NT es la fórmula paulina «Cristo en nosotros». Los exegetas no están de acuerdo acerca del alcance exacto de esta fórmula paulina, pero son muchos los que la relacionan con su idea del cuerpo de Cristo. La fórmula paulina de la unidad no toma como modelo la unidad que hay entre el Padre y el Hijo, como lo hace Juan, pero hay un paralelo parcial entre el pensamiento paulino de que el Espíritu de Dios mora (*oikein;* Rom 8,9) en el cristiano y la idea joánica de que el Paráclito permanece con o en el discípulo de Jesús (14,16-17).

Puede que no encontremos un trasfondo suficiente para el concepto joánico de inmanencia sino relacionándolo con otros puntos teológicos ya estudiados, como la vida eterna y la escatología realizada. Así lo sugiere el hecho de que los escritos joánicos usan *menein* y sus sinónimos no sólo para referirse a la permanencia del Padre y el Hijo en el cristiano, sino también en relación con otros atributos, dones y poderes divinos. Nótense las siguientes equivalencias:

Moran o permanecen en el cristiano	*El cristiano mora en o pertenece a*
la(s) palabra(s) de Dios o de Jesús: 5,83; 15,7; 1 Jn 2,14.24.	la palabra de Jesús: 8,31.
la vida eterna: 1 Jn 3,15.	la luz: 1 Jn 2,10; cf. Jn 12,46.
el amor divino: 1 Jn 3,17.	el amor: Jn 15,9-10; 1 Jn 4,16.
la verdad: 1 Jn 1,8; 2 Jn 2.	la verdad: 1 Jn 3,19.
el testimonio divino: 1 Jn 5,10.	la doctrina de Cristo: 2 Jn 9.
la unción divina: 1 Jn 2,27.	
la semilla divina: 1 Jn 3,9.	

Volviendo ahora al uso joánico de *menein* para significar la inmanencia divina hemos de notar que Pecorara, 162-64, ha analizado cuidadosamente los siete significados de *menein* en Juan, pero centrando la atención en los dos que predominan: «permanecer en algo» y «estar íntimamente unido a alguien». El segundo es el que nos inte-

resa especialmente ahora. Ciertos pasajes de Juan como 6,56 y 15,4-5 tratan de la permanencia de Jesús en el cristiano o de éste en Jesús. En 1 Jn 4,15-16 (3,24?) se habla de la mutua inhabitación de Dios Padre y del cristiano, mientras que en Jn 14,23 y 1 Jn 2,24 se habla del Padre, el Hijo y el cristiano. Teniendo en cuenta 14,10-11 y 17,21.23, no puede caber duda de que la íntima inhabitación del Padre y el Hijo se transfiere a través del Hijo al cristiano. Ello se comprende perfectamente, pues, como veíamos *supra*, p. 723, todo lo que Juan dice acerca de la relación y la unidad que hay entre el Padre y el Hijo va destinado en última instancia a los hombres. La mutua inhabitación del Padre y del Hijo es una relación dinámica, no estática (Dodd, *Interpretación*, 194).

El hecho de que la relación entre Jesús y sus discípulos tenga como modelo la que media entre el Padre y el Hijo tiene su correspondiente expresión en cuanto dice Juan acerca de la vida y el amor (cf. nuestro estudio, *supra*). Ciertamente, la mutua inhabitación, la vida y el amor no son sino otras tantas facetas de la unidad básica que existe entre el Padre, el Hijo y el creyente (17,11.21.23). La inhabitación divina es una unión íntima que se expresa en un estilo de vida dominado por el amor. Si entendemos esta verdad, evitaremos la errónea identificación del concepto joánico de la inhabitación con un misticismo exaltado como el de Teresa de Avila o Juan de la Cruz. Permanecer en Jesús o en el Padre, o en uno de los atributos o dones divinos, es algo que se asocia íntimamente a la guarda de los mandamientos con espíritu de amor (Jn 15,10; 1 Jn 4,12.16), en una lucha constante contra el mundo (1 Jn 2,16-17) y en el esfuerzo por dar fruto (Jn 15,5), que son los deberes básicos del cristiano. La inhabitación *no* es, por consiguiente, una experiencia exclusiva de almas elegidas dentro del cristianismo, sino el principio constitutivo esencial de toda la vida cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

G. Pecorara, *De verbo «manere» apud Joannem:* «Divus Thomas» 40 (1937) 159-71.

R. Schnackenburg, *Zu der joh. Immanenzformula,* en *Die Johannesbriefe* (Friburgo [2]1963) 105-9.

9) *pisteuein* = «creer» («tener fe», «llegar a creer», «confiar»), con una nota sobre *eidenai* y *ginōskein* = «saber», «comprobar»

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
pisteuein	34	98	9		107	241

Nótese que el sustantivo *pistis*, «fe», aparece una vez en 1 Juan y cuatro en el Apocalipsis, pero ninguna en el evangelio de Juan; es otro ejemplo de la preferencia joánica por los verbos y la acción, como veíamos a propósito de *agapan*. En el resto del NT, *pistis* aparece 243 veces, más por consiguiente que el verbo. En el Apénd. III, «Signos y obras», analizaremos las diversas etapas de la génesis de la fe en Juan, así como la relación existente entre «creer» y «ver»; aquí nos ocuparemos primariamente del uso y significado de *pisteuein*.

Las frases en que se incluye el participio *ho pisteuōn*, «el creyente» o «el que cree», son casi exclusivas de Juan (por ejemplo, en 3,15.16.18) en comparación con el resto del NT; una excepción es Hch 13,39. Para Juan, ser discípulo y ser creyente son realmente sinónimos, pues la fe es el factor primario para hacerse cristiano. Así lo indica la frecuencia de *pas*, «todo, cada», en la construcción. El hecho de que Juan prefiera el verbo al sustantivo indica que el evangelista no concibe la fe como una disposición interior, sino como un compromiso activo. El doble «amén» (cf. nota a 1,15) que antepone Jesús a sus sentencias importantes es una llamada a la confianza del creyente en él y en su palabra.

El peculiar matiz del concepto joánico de la fe se manifiesta en la predilección por la preposición *eis* con *pisteuein*, «creer en» (36 veces en Juan; 3 en 1 Juan; 8 en el resto del NT). No hay verdaderos paralelos de este uso en los LXX o en el griego secular. Algunos ven un paralelo en los manuscritos del Mar Muerto (1QpHab 8,2-3), en que a una palabra de la raíz *'mn*, «fidelidad, fe», sigue la preposición *b^e* para describir la relación que los observantes de la Ley (la comunidad) tienen con el Maestro de Justicia (su jefe). Pero no está claro si este pasaje habla de «su fidelidad a» o de «su fe en».

Con excepción de 1 Jn 5,10, *pisteuein eis* se usa en los escritos joánicos para significar la fe en una persona; dos veces se refiere al Padre; 31 se refiere a Jesús y 4 se refiere al nombre de Jesús. Se plantea idéntica exigencia de creer en Jesús y de crer en Dios (Jn 15,1). Un sinónimo frecuente es «acercarse a» Jesús (paralelismo en 6,35; 7,37-38); este carácter sinónimo de las dos expresiones nos aporta una prueba más de la naturaleza dinámica del concepto joánico de fe. Por consiguiente, *pisteuein eis* puede definirse en términos de una entrega activa a una persona y, en particular, a Jesús. Implica mucho más que la confianza en Jesús; es una aceptación de Jesús y de cuanto él afirma ser y una entrega de la propia vida a Jesús. Este compromiso no es de carácter emocional, sino que implica el propósito de responder a las exigencias de Dios tal como son presentadas en y por Jesús (1 Jn 3,23). De ahí que en Juan no se plantee conflicto alguno entre la primacía de la fe y la importancia de las buenas obras. Tener fe en Jesús, al que Dios ha enviado, es *la obra* que Dios exige (6,29), pues tener fe implica permanecer en la palabra y en los mandatos de Jesús (8,31; 1 Jn 5,10).

Si bien en el desarrollo de la fe hay varias etapas (cf. Apénd. III), Juan usa generalmente la expresión *pisteuein eis* para significar la verdadera fe salvífica. Hay excepciones en 2,23-24 y 12,42-43; ello nos advierte que no debemos establecer distinciones excesivamente tajantes entre las varias construcciones con *pisteuein*. En un artículo del que sólo hemos podido consultar un resumen, T. Camelot, RSPT (1941-42) 149-55, analiza estas construcciones y minimiza la distinción entre *pisteuein eis* y la construcción rival *pisteuein* con dativo, que aparece unas veinte veces en el evangelio y dos en 1 Juan. Sin embargo, esta segunda construcción acentúa matices distintos. *Pisteuein* con dativo se usa para significar la fe en alguien (Moisés, Jesús, el Padre) y en algo (la Palabra, la Escritura). Aquí destaca menos la dimensión de entrega a una persona; parece que la idea dominante es la aceptación de un mensaje. A veces, por tanto, *pisteuein* con dativo es usado por el evangelista para designar una fe que a su juicio no es satisfactoria (6,30; 8,31?). También se usa *pisteuein* con *dia,* «creer a causa de». Esta expresión se refiere a los fundamentos de la fe, por ejemplo, las palabras o las obras de Jesús (4,41.42; 14,11). Cf. nota a 3,15 sobre otro uso posible. Por supuesto, *pisteuein* se emplea muchas veces absolutamente, sin complementos, y esta construcción tiene diversos matices de significado. Cf. Gaffney, *art. cit.*, con excelentes cuadros en que se ilustran casi todos los aspectos del uso joánico de *pisteuein*.

Conviene tener en cuenta que, por lo que se refiere al evangelio, *pisteuein* en sus diversas construcciones aparece la mayor parte de las veces en los caps. 1-12, o Libro de los Signos (74 de 98 veces). Esta frecuencia diversa concuerda con la tesis de que en el Libro de los Signos presenta Jesús a los hombres la opción de la fe, mientras que en el Libro de la Gloria (caps. 13-20) se dirige a los que ya creen, lo que presupone la fe. Es cierto que en 14,10 critica Jesús la fe inadecuada de los discípulos y trata de intensificar el compromiso de éstos (14,1), pero los cimientos de la fe ya están puestos. En el Libro de la Gloria se pide a los discípulos una respuesta en términos de amor, que es la perfección del compromiso del creyente.

* * *

Hasta cierto punto, «saber», «conocer» y «creer» son términos intercambiables en Juan. Los últimos versos de 17,8 ponen en paralelismo el *conocimiento* («comprobar» = *ginōskein*) de que Jesús procede del Padre y la *fe* en que Jesús ha sido enviado por el Padre. Una comparación de los vv. 7 y 10 del cap. 14 muestra también las semejanzas que hay entre los verbos «conocer» (*ginōskein* y *eidenai*) y «creer». Si «acercarse a» es sinónimo del elemento activo que implica el concepto de fe, «conocer» es parcialmente sinónimo del elemento receptivo de la fe. Insistimos en que el área semántica que cubren estos verbos sólo en parte es idéntica, pues si bien puede decirse que Jesús conoce al Padre (10,15), nunca se dice de él que crea en el Padre. Sólo Jesús conoce directamente al Padre, pero también a los hombres se ofrece a través de él este conocimiento.

Los dos verbos que significan «conocer» aparecen con la siguiente frecuencia:

	Juan	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*
ginōskein	56	26	4
eidenai (oida)	85	16	12

Demostrando una vez más su preferencia por los verbos, en los escritos joánicos nunca se utiliza el sustantivo *gnosis*, «conocimiento».

De la Potterie, *art. cit.,* defiende enérgicamente la necesidad de distinguir entre los dos verbos. A su entender, *ginōskein* se refiere a la adquisición del conocimiento; abarca el campo del conocimiento experimental que un hombre puede obtener al cabo de un prolongado esfuerzo. *Eidenai (oida),* por otra parte, no significa «llegar a saber», sino simplemente «saber»; se refiere a la certeza inmediata que se posee con toda seguridad. Spicq, *Dieu et l'homme,* 99[1], sostiene el mismo tipo de distinción: *ginōskein* se refiere al conocimiento obtenido, a través de una instrucción, mientras que *eidenai* significa conocer por visión *(oida y eidon,* «veo», están relacionados). Básicamente la misma idea aparece en Abbott, *Vocabulary* § 1621-29, que traduce *ginōskein* por «adquirir un saber acerca de», y *eidenai* por «saberlo todo acerca de».

Hay cierto fundamento para establecer esta distinción. Juan prefiere *ginōskein* para designar el conocimiento que Jesús adquiere por medios humanos, por ejemplo, en 4,1; 6,15. Sin embargo, no siempre resulta fácil asegurarse de que el evangelista quiere darnos a entender que Jesús adquirió un conocimiento por medios humanos. Por ejemplo, en 5,5 sabe que el inválido llevaba mucho tiempo enfermo; en 16,19 sabe que sus discípulos quieren hacerle una pregunta. ¿Se trata en estos casos de un conocimiento ordinario o del poder divino de leer en los corazones de los hombres (2,25)? Hemos de cuidarnos mucho de no incurrir en una petición de principio al discurrir sobre los diversos usos de *ginōskein.* En 6,69 tenemos un buen ejemplo de profundo conocimiento espiritual adquirido a través de la experiencia, cuando Pedro emplea *ginōskein* para decir: «Nosotros ya creemos y sabemos que tú eres el Consagrado de Dios».

Hemos de conceder también que *eidenai* se usa frecuentemente para designar el conocimiento intuitivo que Jesús tiene del Padre y de las cosas de Dios. Sin embargo, la distinción se anula cuando advertimos que *ginōskein* se usa también en muchos de los casos en que suele emplearse *eidenai.* Nótense los siguientes ejemplos:

= Jesús conoce al Padre: *eidenai* en 7,29; 8,55; *ginōskein* en 9,15; 17,25.
= Jesús conoce todas las cosas o a todos los hombres: *eidenai* en 16,30; 18,4; *ginōskein* en 2,24.
= «Si supierais quién soy yo, sabríais también quién es mi Padre»: *eidenai* en ambos casos de 8,19; *ginōskein* y *eidenai* en 14,7.

= El mundo de los pecadores no conoce al Padre ni a Jesús: *eidenai* en 7,28; 8,19; 15,21; *ginōskein* en 1,10; 16,3; 17,25; 1 Jn 3,1.6.

Los partidarios de la distinción han elaborado diversas explicaciones para los casos en que cualquiera de los dos verbos se usa de manera que parece contradecir al significado que se le asigna. Sin embargo, son tantas las excepciones que lo mejor es probablemente aceptar aquí la misma conclusión a que llegábamos acerca de los intentos de distinguir entre los distintos verbos que significan «amar» o «ver». Es posible que Juan tienda a usar un verbo con preferencia a otro en determinados casos, pero de lo que se trata es de acentuar un matiz u otro, no de distinguir tajantemente los significados. El evangelista no precisa tanto como quieren sus comentaristas.

BIBLIOGRAFÍA

T. Barroso, cf. el apartado 1) *agapē*...
M. Bonningues, *La Foi dans l'Évangile de saint Jean* (Bruselas 1955).
F.-M. Braun, *L'accueil de la foi selon S. Jean:* «La Vie Spirituelle, 92 (1955) 344-63.
O. Cullmann, *«Eiden kai episteusen». Aux sources de la tradition chrétienne* (París 1950) 52-61.
A. Decourtray, *La conception johannique de la foi:* NRT 81 (1959) 561-76.
I. de la Potterie, Oida *et* giōskō, *les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile:* Bib 40 (1959) 709-25.
J. Gaffney, *Believing and Knowing in the Fourth Gospel:* TS 26 (1965) 215-41.
P. Grelot, *Le problème de la foi dans le quatrième évangile:* BVC 52 (1963) 61-71.
W. Grundmann, *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium:* «Kerygma und Dogma» 6 (1960) 131-54.
G. F. Hawthorne, *The Concept of Faith in the Fourth Gospel:* «Bibliotheca Sacra» 116 (1959) 117-26.
J. Leal, *El clima de la fe en la Redaktionsgeschichte del IV Evangelio:* EstBib 22 (1963) 141-77.
A. Vanhoye, *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième évangile:* NRT 86 (1964) 337-54.

10) *phōs; skotia* = «luz»; «tiniebla[s]»

FRECUENCIA DE USO

	Sinóp-ticos	*Juan*	*Juan 1, 2, 3*	*Ap*	*Total joánico*	*Total NT*
phōs	15	23	6	4	33	73
skotia	3	8	6		14	17

Los restantes escritos del NT tienden a usar *skotos* por «tinieblas»; de las 30 veces que aparece, sólo dos corresponden a escritos joánicos. Muchas de las veces que «luz» y «tinieblas» aparecen en el NT se refieren meramente a fenómenos naturales; aquí nos interesa el uso simbólico. El dualismo del contraste entre luz y tinieblas es predominantemente joánico, si bien aparece ocasionalmente en otros textos del NT (Lc 11,35; 2 Cor 6,14; Ef 5,8; 1 Tes 5,4; 1 Pe 2,9).

La luz es un fenómeno natural que se presta de por sí al juego simbólico. Por su claridad y su calor es algo evidentemente bueno y deseable, mientras que la oscuridad inspira temor y repulsión. Como E. Achtemeier, *art. cit.*, ha demostrado, el AT hizo amplio uso de esta simbología (Job 30,26). La vida se relacionaba con la luz del sol, mientras que el reino de los muertos se describía como una oscuridad tenebrosa (Job 10,21; Sal 143,3). Sal 49,19 dice que el hombre que muere ya no vuelve a ver la luz. Pero en el AT la luz y las tinieblas no pasan de ser símbolos poéticos del bien y el mal.

Por los textos de Qumrán sabemos que en los tiempos que precedieron a la época del NT este simbolismo había adquirido nuevas dimensiones, ya que en los manuscritos del Mar Muerto la luz y las tinieblas han pasado a ser dos principios morales que luchan por dominar a los hombres. Por cada uno de estos dos principios hay un jefe angélico creado por Dios, concretamente, el príncipe de las luces (es de suponer que Miguel) y el ángel de las tinieblas (Belial). La luz es el equivalente de la verdad; las tinieblas, de todo lo perverso. Los hombres se comportan conforme a uno de estos dos principios; según que acepten o rechacen la interpretación de la Ley que propone la comunidad, se convierten en hijos de la luz o en hijos de las tinieblas. Al final Dios destruirá el mal, y entonces desaparecerá la maldad delante de la

justicia, y las tinieblas delante de la luz. Este dualismo modificado («modificado» porque los correspondientes principios han sido creados) está mucho más cerca de la atmósfera del cuarto Evangelio que cualquier otro texto del AT.

En el pensamiento joánico, Dios es luz y en él no hay oscuridad alguna (1 Jn 1,5). La Palabra que es Dios (Jn 1,1) viene al mundo como luz del mundo (8,12; 9,5) que trae la vida y la luz a los hombres (1,4; 3,19). La venida de la luz se hizo necesaria a causa del pecado del hombre que introdujo las tinieblas en el mundo, unas tinieblas que han tratado de vencer a la luz que aún quedaba al hombre pecador (Jn 1,5). Para Juan, por consiguiente, al frente de las fuerzas de la luz está la Palabra increada –diferencia notable con respecto a la teología de Qumrán–, mientras que al frente de las fuerzas de las tinieblas está el Príncipe de este mundo (Lc 22,53 habla del «Poder de las Tinieblas»).

A modo de respuesta a la venida de la luz, los hombres se alinean como hijos de la luz o como hijos de las tinieblas, según que se acerquen a la luz que brilla en Jesús o le vuelvan la espalda. Todo esto ya ha sido documentado con referencias al hablar del *kosmos*. Aquí hemos de observar únicamente que, al paso que en Qumrán la aceptación de la Ley distinguía a los hijos de la luz de los hijos de las tinieblas, para Juan lo que marca esa diferencia es aceptar o rechazar a Jesús. Como ya hemos dicho, al término del ministerio y en los últimos días de la vida de Jesús se emplea cada vez más el término «mundo» para designar a los que se apartan de Jesús, de forma que «mundo» y «tinieblas» vienen a ser sinónimos. Las tinieblas se intensifican en el momento en que Jesús es entregado a la muerte por Judas a instigación de Satanás (13,27); entonces comenta Juan con tono dramático: «Era de noche» (13,30). Aún había oscuridad en la mañana de Pascua cuando María llegó a la tumba (20,1), pero todo cambió al resucitar Jesús.

Del mismo modo que la fe en Jesús empieza a vencer al mundo (1 Jn 5,4), 1 Jn 2,8 exclama: «Las tinieblas se retiran y la luz verdadera empieza ya a brillar.» Los cristianos han de caminar bajo esta luz con una vida pura y con amor de unos para con otros (1 Jn 1,6-7; 2,9-10). Finalmente, en la nueva Jerusalén amanecerá un día en que la luz triunfará por completo y ya no habrá ninguna oscuridad. «La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre, la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero..., pues allí no habrá noche» (Ap 21,23-25).

BIBLIOGRAFÍA

E. Achtemeier, *Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness:* Interp 17 (1963) 439-49.

J. M. Fenasse, *La lumière de vie:* BVC 50 (1963) 24-32.

J. P. Weisengoff, *Light and Its Relation to Life in Saint John:* CBQ 8 (1946) 448-51.

Nota: en gran parte de la bibliografía sobre los manuscritos del Mar Muerto se estudia el dualismo de la luz y las tinieblas, y su relación con Juan. Cf. el estudio de este autor en CBQ 17 (1955) 405-19 (también en NTE 105-20).

11) *hōra* = «hora»

Aunque la frecuencia con que se usa este término en Juan no resulta extraordinaria tratándose de un evangelio (26 veces), es digna de atención la especial connotación que se da a «la hora» en el mismo. En los restantes evangelios, *hōra* se refiere casi siempre a la hora del día, pero Juan usa frecuentemente esta palabra para designar una etapa especial y significativa de la vida de Jesús. Para determinar el contenido de «la hora», recogeremos por separado los pasajes en que se dice que aún no ha llegado o que va a llegar y los que dicen que ya ha llegado.

a) 2,4: «Todavía no ha llegado mi hora» (Caná).

4,21: «Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén» (a la samaritana).

4,23: «Se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado, en que los que dan culto auténtico darán culto al Padre con espíritu y verdad.»

5,25: «Se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado, en que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios y al escucharla tendrán vida.»

5,28-29: «Se acerca la hora en que escucharán su voz los que están en el sepulcro y saldrán.»

7,30; 8,20: Fracasa un intento de arrestar a Jesús «porque aún no había llegado su hora».

16,2: «Llegará una hora en que os matarán pensando que de ese modo sirven a Dios.» Cf. también 16,4.

16,32: «¡Cuando se acerca la hora, o cuando ya ha llegado, de que os disperséis cada uno por su lado...!»

b) 12,23: «Ha llegado la hora de que el Hijo del Hombre sea glorificado» (en Jerusalén. Antes el Sanedrín ha hecho planes para darle muerte [11,53], ha sido ungido por María con perfume para el día de su sepultura [12,7] y unos gentiles han pedido verle [12,21]).

12,27: Jesús no pide a su Padre que le libre de esta hora, pues ha venido para esta hora.

13,1: La Última Cena. Jesús tiene clara conciencia de que «había llegado para él la hora de pasar de este mundo al Padre».

17,1: «Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo.»

Podríamos empezar distinguiendo los casos en que «hora» se usa con artículo determinado o con un adjetivo posesivo («la hora», «mi hora», «su [de Jesús] hora») y aquellos otros en que «hora» va sin artículo («una hora»). En los primeros casos se hace una referencia clara a un momento determinado de la vida de Jesús, cuya mejor definición tenemos en 13,1: la hora de su retorno al Padre. Este retorno se realiza en la pasión, muerte y resurrección, y abarca desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Pascua. En 7,30 y 8,20 se advierte que esta hora comprenderá también la prisión y la muerte de Jesús. La primera vez que dice Jesús que ha llegado la hora (12,23) es después de su entrada triunfal en Jerusalén. Para entonces ya ha decidido el Sanedrín darle muerte, ha sido ungido para la muerte y la venida de unos gentiles es la señal de que los planes salvíficos de Dios están a punto de cumplirse. Como la salvación no podrá ser efectiva sino mediante su muerte y resurrección, Jesús conoce entonces con toda seguridad que la hora ya ha sonado. En 12,23 y 17,1 vemos también que la hora incluye la resurrección y la ascensión al Padre; la hora, por tanto, tiene como fin la glorificación.

Volviendo a los pasajes que hablan de «una hora», podemos preguntarnos si guardan alguna relación con «la hora» de Jesús. Parece que estos pasajes aplican las consecuencias de la hora de Jesús a los que creen en él. Por ejemplo, hay cuatro pasajes en que se dice: «Llega una

hora.» En 4,21, esta hora que va a llegar supondrá un cambio en la manera de dar culto a Dios, en que tanto Jerusalén como el Garizín perderán toda su importancia; en 5,28-29 se dice que traerá consigo la resurrección de los cuerpos; en 16,2 marcará una época de persecución; en 16,25 traerá consigo un conocimiento claro de lo que significan las palabras de Jesús (¿por la acción del Paráclito?). Evidentemente, estas referencias a la hora que ha de llegar nos remiten al período que sigue a la resurrección de Jesús, cuando la fe en él ya se haya difundido. Los efectos que se producirán en esa hora que ha de venir no tienen todos la misma inmediatez; ello significa que ninguna de las sentencias de Jesús acerca de los acontecimientos futuros se sitúa en una perspectiva cronológica clara.

Hay otras tres referencias a «una hora» de la que se dice que va a llegar, pero que «ya está aquí» o que «ya ha llegado». La combinación de las dos indicaciones temporales podría sugerir un efecto incoativo o anticipado de la hora de Jesús sobre los discípulos. En 4,23, esta hora futura, pero ya presente, es la de dar culto al Padre con espíritu y verdad; en 5,25 implica el don de la vida eterna a los espiritualmente muertos. Aunque el don del Espíritu, y por consiguiente el don de la vida, no será efectivo hasta después de la resurrección (7,39; 20,22), la acción de Jesús a lo largo de su ministerio ofrecía ya a cuantos creían en él una anticipación de estos dones celestes. Después de todo, la acción del Jesús resucitado venía a continuar todo lo que ya se había iniciado durante su ministerio, y por ello durante el ministerio puede decirse que los efectos de la hora van a llegar, pero que ya están aquí. El tercer pasaje, corresponde a unas palabras pronunciadas durante la Última Cena, en 16,32, referidas a la dispersión de los apóstoles, seguramente con motivo de la muerte de Jesús. Pero aquella cena formaba ya parte de la hora, y por ello puede decir Juan: «Una hora... ya ha llegado.» Sin embargo, como el efecto concreto de la dispersión tendrá lugar después de la cena, en un momento posterior de «la hora», Juan puede decir con toda propiedad que «se acerca la hora».

¿Es este concepto de «la hora» de Jesús exclusivamente joánico? Los sinópticos también se sirven de «la hora» para expresar el tiempo en que los discípulos habrán de sufrir persecución (Mc 13,11 y par.) y para designar el momento de la venida del Hijo del Hombre (Mt 24,44; 25,13; cf. Jn 5,28-29). Estos pasajes tienen paralelos en las referencias joánicas a *«una* hora». Más importante es el uso absoluto que hacen los sinópticos de «la hora» en referencia a la pasión de Jesús. En el Huerto

de Getsemaní, según Mc 14,35, Jesús pide al Padre que «si es posible, pase de mí *la hora*» (cf. Jn 12,27), y en Mc 14,41 (Mt 26,45) dice a los discípulos que «ha llegado *la hora*» porque se acerca ya el que le va a entregar. Hay, por consiguiente, en la tradición sinóptica rastros de un concepto de la hora de Jesús muy semejante al de Juan. Sin embargo, en este caso, como en otros, el cuarto Evangelio hace un tema importante de algo que sólo incidentalmente aparece en los sinópticos.

Juan utiliza en dos pasajes *kairos,* «el momento [señalado]» como sinónimo de «hora». En 7,6.8 anuncia Jesús: «Para mí no ha llegado el momento.» Estos versículos se parecen al uso de «hora» en 2,4; 7,30; 8,20. Es muy interesante el hecho de que en Mt 26,18, en un ambiente que precede inmediatamente a la Última Cena, Jesús dice: «Mi momento [*kairos*] está a punto de llegar.»

II

LA «PALABRA»

La dificultad que supone determinar el trasfondo del primer versículo del cuarto Evangelio, «En el principio era la Palabra», tiene una dramática ilustración en el *Fausto* de Goethe (P. I, versos 1224-37). Cuando Fausto empieza a traducir el NT al alemán, inicia su tarea por el Prólogo, pero encuentra que «Palabra» no es una traducción adecuada. Sus tanteos son una extraña mezcla de filosofía griega y alemana: «En el principio era el pensamiento [*Sinn*]» o «En el principio era la Fuerza [*die Kraft*]». Finalmente, iluminado por el espíritu, Fausto proclama la traducción genuina: «En el principio era el Acto [*die Tat*].» Las modernas indagaciones acerca del trasfondo del uso joánico de «la Palabra» son igualmente variadas, aunque no tan románticas. Remitimos al lector a la bibliografía dada a propósito del Prólogo para las referencias correspondientes a lo que sigue.

Podemos empezar diciendo que «la palabra» era un término usado por los primeros cristianos para designar las buenas noticias predicadas por los apóstoles (Mc 4,14.15; Hch 8,25), una predicación que venía a ser prolongación del ministerio de Jesús. Nuestro problema consiste en explicar la evolución que termina en el uso de «Palabra» en sentido personal como un título que se aplica a Jesús en el Prólogo. Habremos de tener en cuenta otros dos pasajes joánicos. En Ap 19,11-16 el guerrero divino llamado Fiel y Verdadero, que lleva un nombre divino desconocido para todos menos para él mismo, desciende para aniquilar a las naciones. Este Rey de reyes y Señor de los señores es llamado también «la *Palabra* de Dios». El trasfondo de esta escena está en Sab 18,15, donde se describe al ángel destructor del éxodo como la palabra poderosa de Dios que desciende del cielo. Al describir al portador del juicio como palabra de Dios, tanto el Apocalipsis como el Libro de la Sabiduría juegan con el tema de que la palabra de Dios es una espada que cae como un juicio sobre los hombres. El otro pasaje se

encuentra en el Prólogo de 1 Jn 1,1: el que «era desde el principio» es «la *palabra* de vida que proclamamos». Aquí se considera a Jesús como la palabra reveladora que comunica la vida a los hombres, una palabra que es transmitida a los hombres por los enviados de Jesús. Ninguno de estos ejemplos del Apocalipsis y 1 Juan es suficiente para explicar la personificación de «la Palabra» en el Prólogo de Juan, pero los dos pueden servirnos de advertencia para que no nos extraviemos en nuestra búsqueda de un trasfondo, como si el uso que de este término se hace en el Prólogo fuera un caso totalmente único en toda la herencia judeocristiana.

I. SUPUESTO TRASFONDO HELENÍSTICO

¿Fue el mundo griego la fuente de la teología del *logos* que se expone en el Prólogo? Hemos de distinguir entre dos posibilidades: primera, que el concepto de *logos* se tomara del mundo del pensamiento helenístico; segunda, que los componentes básicos de la idea de «la Palabra» tengan un trasfondo semítico, y que esta idea, al ser traducida al griego, se expresara mediante el término *logos* a causa precisamente de las connotaciones que tenía éste en el mundo helenístico. J. A. T. Robinson se pronuncia a favor de la segunda posibilidad, y en el mismo sentido se expresan otros muchos. Sin embargo, dado que la intención subjetiva del autor en la elección de las palabras resulta siempre difícil de probar, centraremos nuestra atención en la fuente de donde procede la idea de una Palabra de Dios personificada. Los siguientes ejemplos del uso que en el mundo helenístico se hace del término *logos* son significativos: 1) Fue precisamente en Éfeso, el lugar tradicional de la composición del cuarto Evangelio, donde Heráclito introdujo por vez primera, en el siglo VI a. C., el término *logos* en el pensamiento filosófico griego. Tratando de explicar la continuidad que existe en el universo a pesar del fluir visible en las cosas, Heráclito recurrió al *logos* como principio eterno de orden en el universo. El *logos* es lo que hace que el mundo sea un *kosmos.* 2) Para los estoicos, el *logos* era la mente divina (entendiendo a Dios, en sentido panteísta, como un principio que penetra todas las cosas), que guía, gobierna y dirige todas las cosas. 3) Filón se sirvió del tema del *logos* (que aparece más de 1.200 veces en sus obras) en su esfuerzo por conjuntar los mundos griego y hebreo del pensamiento. Según Filón, el *logos*, creado por

Dios, era el intermediario entre Dios y sus criaturas; el *logos* divino daba sentido y orden al universo. Era casi un segundo dios, el instrumento de Dios en la creación y el modelo del alma humana. Sin embargo, en Filón no están claras ni la personalidad ni la preexistencia del *logos* (cf. Bernard I, cxl); el *logos* filoniano, por otra parte, no tiene nada que ver con la vida. 4) En la literatura hermética tardía el *logos* era la expresión de la mente divina, que interviene en la creación y ordenación del universo. 5) En las liturgias mandeas se habla de «la palabra de vida», «la luz de la vida», etc. Puede tratarse de ecos lejanos del pensamiento cristiano. 6) En cuanto al campo más amplio del gnosticismo, «la Palabra» aparece en el recién descubierto *Evangelio de la Verdad*, por ejemplo, en 16,34-37: «La Palabra que procede del *plērōma* que está en el pensamiento y en la mente del Padre, la Palabra que es llamada el Salvador.» Es posible que este uso gnóstico, valentiniano más concretamente, se deba a un influjo del cuarto Evangelio, al que es considerablemente posterior el *Evangelio de la Verdad*.

Para valorar debidamente algunos de estos ejemplos, ha de tenerse en cuenta que el cuarto Evangelio y algunos de estos textos helenísticos tienen en común la herencia de la literatura sapiencial del AT (que ciertamente influyó en Filón y en algunas *Odas Gnósticas)*, y que es posible hallarles paralelos de raíz semítica. Por otra parte, los paralelos que es posible señalar entre el Prólogo y la literatura helenística lo son a nivel meramente superficial, por ejemplo, en cuanto que el *logos* tiene alguna relación con la acción creadora de Dios. En el Prólogo advertimos una fuerte amalgama de motivos tomados de Gn 1-3 («En el principio», la creación, la luz, la vida, las tinieblas frente a la luz) y de la teofanía del Sinaí (la tienda o tabernáculo, la gloria, el amor constante); todo ello nos sugiere que las imágenes básicas del himno proceden del AT. La actividad de «la Palabra» en la creación, en el mundo y por encima de todo en la historia de la salvación indica que este concepto está más cerca de las implicaciones dinámicas del hebreo *dābār* que de la abstracción intelectual implícita en los usos filosóficos del *logos* griego. Leyendo el himno del Prólogo y comparándolo con los paralelos helenísticos arriba enumerados, se cae en la cuenta de la razón que tenía Agustín al observar *(Confesiones,* VII,9; CSEL 33,154) que si bien había encontrado en los autores paganos el equivalente de muchas doctrinas cristianas, había una cosa que nunca había leído en ellos: que la Palabra se ha hecho carne. El tema básico del Prólogo es extraño a los paralelos helenísticos que se han señalado. Ello nos obliga a inda-

gar si en el pensamiento bíblico y judío se puede encontrar un trasfondo mejor.

II. SUPUESTO TRASFONDO SEMÍTICO

No hay un solo paralelo semítico que explique por completo el uso de «la Palabra» en el Prólogo. Sin embargo, tomados en conjunto hay varios antecedentes que pueden contribuir notablemente a hacer más inteligible ese uso.

1) «La palabra del Señor» *(d^ebar YHWH; logos kyriou).* Ya hemos aludido al término hebreo *dābār,* que significa algo más que «palabra», pues tiene además el sentido de «cosa», «asunto», «acontecimiento», «acción». Como tiene a la vez el sentido de palabra y obra, en el pensamiento hebreo *dābār* ha adquirido los matices de una cierta energía dinámica dotada de poder. Cuando en los libros proféticos del AT se dice que «la palabra del Señor» fue comunicada a un profeta en particular (Os 1,1; Jl 1,1), no hemos de pensar que se trata únicamente de una revelación cuyo objeto sería comunicar unas ideas. Aquella palabra era un reto para el mismo profeta, que, si la aceptaba, se sentía impulsado a salir en busca de los demás para comunicársela. Era una palabra que juzgaba a los hombres. Según el Deuteronomista, la palabra es un agente vivificador (Dt 32,46-47), mientras que el salmista (107,20) veía en aquella palabra de Dios una fuerza capaz de ayudar al pueblo. Sab 16,26 dice que la palabra *(rēma)* del Señor guarda a los que creen en él, del mismo modo que la palabra *(logos)* de Dios sanó a los que habían sido mordidos por serpientes en el desierto (16,12; cf. Jn 3,14). Vemos aquí numerosas funciones que también se atribuyen a la Palabra en el Prólogo: también «la palabra del Señor» en el AT llegaba, era aceptada, aparecía dotada de fuerza y comunicaba la vida. Por otra parte, también se describe la palabra de Dios en el AT como luz para los hombres (Sal 119,115.130; 19,8). En Heb 1,1-5, un himno que no carece de semejanzas en el Prólogo, puede verse también que otros autores del NT advirtieron las semejanzas existentes entre la palabra profética y Jesucristo: «En múltiples ocasiones y de muchas maneras *habló* Dios antiguamente a nuestros padres por los Profetas. Ahora, en esta etapa final, *nos ha hablado por un Hijo.*»

La «palabra del Señor» tiene también una función creadora en el AT, lo mismo que la Palabra del Prólogo. Ya hemos visto cómo el Pró-

logo imita a Gn 1, donde la creación se produce cuando Dios *dice* «Exista la luz...». Según Sal 33,6, «Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos», y en Sab 9,1 empieza diciendo Salomón: ¡Oh Dios de mis padres... que hiciste todas las cosas por tu palabra.» La afirmación joánica (Jn 1,3) de que por la Palabra todas las cosas empezaron a existir tiene, por consiguiente, buenos paralelos en el AT. El pensamiento hebreo no llegó a personalizar la «palabra del Señor», pero hemos de recordar que, según el concepto hebreo, la palabra, una vez pronunciada, posee una existencia casi sustancial propia. Hay varios pasajes del AT en que la palabra de Dios ejerce funciones independientes de carácter casi personal. El primero es Is 55,11 (este capítulo de Isaías constituye el trasfondo del discurso del pan de vida de Jn 6): sirviéndose de la comparación de la lluvia y la nieve que caen del cielo y fecundan la tierra, dice Dios: «Así será mi palabra [*dābār; rēma*] que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo» (cf. también Sal 147,15.18). Tenemos aquí el mismo ciclo consistente en descender y retornar que encontramos en el Prólogo. Un segundo pasaje es Sab 18,15, citado antes como trasfondo para el uso de «la Palabra de Dios» como título en Ap 19,13. Es interesante el hecho de que al ángel exterminador se pueda llamar también «la Palabra de Dios», pues las acciones del ángel rayan con lo personal. El último pasaje que podemos citar, en el que también se atribuyen a la palabra de Dios unas actividades personales, es el texto de Hab 3,5, según los LXX. Durante la gran teofanía, cuando Dios viene de Temán, un *logos* (la traducción de los LXX refleja el hebreo *dābār*, pero el TM tiene *deber*, «plaga») avanza delante de su rostro hacia la tierra; gran parte de la acción que sigue puede entenderse como obra de esta palabra.

Quizá debamos añadir que, si bien nos hemos limitado a la doctrina bíblica sobre la palabra de Dios, esta idea de una palabra de Dios creadora no es exclusiva del pensamiento hebreo. En el Próximo Oriente la hallamos ya en el III milenio a. C. Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (ed. Anchor 1957) 195, 371-72.

2) La Sabiduría personalizada. Dodd, *Interpretación*, 274-77, ofrece dos listas de paralelos en relación con el uso de «la Palabra» en el Prólogo, una de la literatura sapiencial del AT y otra de Filón. La primera resulta con mucho más elocuente, incluso si prescindimos de la probabilidad de que los paralelos que se señalan entre Juan y Filón se deban a que ambos dependen de la literatura sapiencial. El cuarto

Evangelio presenta a Jesús como la Sabiduría que ha venido a llamar a los hombres, a revelarles la verdad y a darles vida (cf. Introducción, VIII). No es de extrañar, por consiguiente, que en el Prólogo hallemos el eco de aquel tema. Lo cierto es que en el Prólogo se combinan las corrientes sapiencial y profética del AT. El título «la Palabra» está muy cerca de la profética «palabra del Señor» pero la descripción de la actividad de la Palabra se parece mucho a la de la Sabiduría. Por otra parte, la presentación de la Sabiduría en Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría se compone en lenguaje poético o unidades hímnicas (Prov 1,20-33; 8-9; Eclo 24; Sab 7,22 ss; Bar 3,9ss), y estos poemas sobre la Sabiduría ofrecen un paralelo en cuanto a la forma literaria general con el himno joánico a la Palabra.

Spicq, *art, cit.*, ha estudiado cuidadosamente las introducciones que marcan las cinco partes en que se divide la recopilación de poemas del Eclesiástico; todas ellas tratan de la Sabiduría. Este autor advierte que no sólo las funciones de la Sabiduría y la Palabra son muy semejantes, sino que además el orden en que son presentadas viene a ser aproximadamente el mismo.

Al comparar la Sabiduría con la Palabra podemos empezar por advertir que de la Sabiduría nunca se dice que sea la palabra de Dios. Sin embargo, en Eclo 24,3 dice la Sabiduría: «Yo salí *de la boca* del Altísimo... habité en el cielo», mientras que Sab 9,1-2 pone en paralelismo la Sabiduría y la palabra de Dios. Prov 8,22-23 dice de la Sabiduría: «El Señor me creó *en el principio*... en un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra.» Si bien, según esto, la Sabiduría se diferencia de la Palabra en que fue creada, existía en el principio antes de que fuera hecha la tierra. Eclo 1,1 afirma que la Sabiduría procede del Señor y que permanece junto a *(meta)* él para siempre, del mismo modo que en el Prólogo se afirma que la Palabra, que estaba junto a *(pros)* Dios, permanece para siempre junto al Padre (1,18). Es difícil precisar qué relación hay entre la Sabiduría y Dios. Si en Prov y Eclo 24,9 se dice que Dios creó a la Sabiduría, en Sab 7,25-26 se afirma que la Sabiduría es una emanación del poder divino, una pura *efusión de la gloria del Todopoderoso* (compárese con Jn 1,14), el resplandor de la *luz* eterna. El pensamiento hebreo, por consiguiente, nunca llega a identificar a la Sabiduría con Dios, a diferencia del Prólogo, que afirma que la Palabra era Dios. Pero la Sabiduría es divina. El Prólogo no especula con la forma en que la Palabra procede del Padre; se limita a identificar a la Palabra como Unigénito *(monogenēs)* de Dios. Es interesante el

hecho de que Sab 7,22 aplique a la Sabiduría el adjetivo *monogenēs* en el sentido de «único». El himno de Heb 1,1-5, que según hemos indicado presenta afinidades con el Prólogo, describe hasta cierto punto el proceso por el que el Hijo procede del Padre. Este himno no pudo encontrar mejor lenguaje que el de las descripciones de la Sabiduría en el AT, particularmente las del Libro de la Sabiduría, pues en Hebreos se dice que el Hijo es reflejo de la gloria del Padre, impronta de su ser.

La Sabiduría, al igual que la Palabra, interviene activamente en la creación. Sab 9,9 nos dice que la Sabiduría estaba presente cuando Dios creó el mundo, y en 7,22 se llama a la Sabiduría «artífice de todas las cosas». En Prov 8,27-30 describe la misma Sabiduría de que modo ayudó a Dios en la creación, como artífice a su servicio. También se parece la Sabiduría a la Palabra en que es luz para los hombres. Ecl 2,13 dice: «Observé que la sabiduría es más provechosa que la necedad, como la luz aprovecha más que las tinieblas.» (Cf. también Prov 4,18-19.) En Prov 8,35 dice la Sabiduría: «Quien me alcanza, alcanza la vida», mientras que en Bar 4,1 se promete la vida a todo el que se aferra a la Sabiduría.

El Prólogo dice que la Palabra vino al mundo, pero que fue rechazada por los hombres, especialmente por el pueblo de Israel. También la Sabiduría vino a los hombres; por ejemplo, Sab 9,10 recoge la oración de Salomón pidiendo que descienda del cielo la Sabiduría para permanecer junto a él y trabajar a su lado. Prov 8,31 dice que la Sabiduría se complacía en estar con los hombres. Había insensatos que rechazaban a la Sabiduría (Eclo 15,17); *Henoc,* 42,2 dice con amargura: «Vino la Sabiduría a hacer su morada entre los hijos de los hombres, pero no halló lugar para morar.» Bar 3,12 habla especialmente a Israel: «Habéis rechazado a la fuente de la sabiduría.»

La Palabra puso su tienda o tabernáculo en medio de los hombres; también Eclo 24,8ss dice que la Sabiduría levantó su tabernáculo en Jacob (Israel). Si hubo quien vio la gloria *(doxa)* de la Palabra llena de amor *(charis)* de alianza, la Sabiduría es como un árbol, que extiende sus ramas de *doxa* y *charis* (Eclo 24,16).

En la forma en que el AT presenta la Sabiduría tenemos, por consiguiente, buenos paralelos de casi todos los detalles de la descripción de la Palabra en el Prólogo. Éste ha llevado la personalización de la Palabra mucho más allá que el AT en sus descripciones de la Sabiduría, pero ese avance tiene su raíz en la encarnación. Si nos preguntamos por qué el himno del Prólogo prefirió hablar de la «Palabra» mejor que de

la «Sabiduría», habrá de tener en cuenta el hecho de que la primera es de género masculino en griego, mientras que la segunda es de género femenino. Por otra parte, la relación entre la «Palabra» y el kerigma apostólico es también un dato importante.

3) La especulación judía sobre la Ley (Torá). Cf. G. F. Moore, *Judaism* I (Harvard 1927) 264-69; StB II, 353-58; Boismard, *Prologue,* 97-98. En los escritos rabínicos tardíos es descrita la Ley como si hubiera sido creada antes que todas las cosas y servido de modelo en la creación del mundo por Dios. La frase «En el principio» de Gn 1,1 se interpretaba en el sentido de «En la Ley». Esta idealización de la Ley se produjo probablemente en los últimos siglos anteriores al cristianismo. Ecl 24,23ss aporta pruebas de la identificación de la Sabiduría con la Torá. Bar 4,1, después de hablar de la Sabiduría personalizada, afirma: «Éste es el libro de los mandamientos de Dios, y *la Ley* que permanecerá para siempre.» Hay muchos casos en que Torá y «la palabra del Señor» son expresiones casi intercambiables, por ejemplo, en el paralelismo de Is 2,3: «De Sión saldrá la Ley; de Jerusalén, la palabra del Señor.» La especulación sobre la Ley, por consiguiente, tenía muchos puntos comunes con los restantes temas que hemos citado como trasfondo veterotestamentario de «la Palabra» en el Prólogo.

Podemos señalar en particular los siguientes paralelos con el Prólogo. Prov 6,23 dice que la Torá es una luz. El pasaje de Sal 119,105 en que se dice que la *palabra* de Dios es luz tiene por contexto la alabanza de la Ley; lo cierto es que algunos manuscritos de los LXX dicen «Ley» en lugar de «palabra». El *Testamento de Leví,* 14,4, en un pasaje muy parecido a Jn 1,9, habla de «la Ley que fue dada para iluminar a todo hombre» (pero en el *Testamento de Leví* hay interpolaciones cristianas). Si el Prólogo dice que la Palabra era fuente de vida, los rabinos afirman que el estudio de la Ley asegura a quien lo practica la vida de la edad futura (*Pirqe Aboth,* 7,6). El Prólogo insiste en que Jesucristo es el ejemplo único del amor constante de Dios (*ḥesed* y *'emet*), mientras que los rabinos piensan que el ejemplo supremo es la Ley (Dodd, *Interpretación,* 97). Jn 1,17, con su contraste entre la Ley y Jesucristo, indicaría que, al menos en parte, la doctrina joánica de la Palabra se formuló como una respuesta cristiana a las especulaciones judías sobre la Ley (cf. también Jn 5,39).

4) El uso targúmico de *Memra.* Cuando Juan cita la Escritura, como hemos visto, a veces no sigue ni el TM ni los LXX, sino los targums, o traducciones al arameo. En estos textos, *memra,* «palabra» en

arameo, tiene una función especial (téngase en cuenta las cautelas formuladas por G. F. Moore en *Intermediaries in Jewish Theology:* HTR 15 [1922] esp. 41-55). La *Memra* del Señor en los targums no es simplemente una traducción de «la palabra del Señor», de que ya hemos hablado, sino que viene a ser como un sustitutivo del mismo Dios. Si en Éx 3,12 dice Dios: «Yo estaré con vosotros», el targum de Onkelos dice: «Mi *Memra* será vuestro apoyo.» Si en Éx 19,17 se dice que Moisés hizo salir al pueblo del campamento para su encuentro con Dios, en el targum de Onkelos se dice que fueron llevados al encuentro de la *Memra de Dios.* Mientras que Gn 28,21 dice que «Yahvé será mi Dios», el targum de Onkelos habla de la *Memra* de Yahvé. No se trata de una verdadera personalización, sino que la *Memra* viene a ser un recurso para asegurar la divina trascendencia. Si la expresión aramea que se utiliza para significar la «palabra» aparece en los targums como una paráfrasis para nombrar a Dios en sus relaciones con los hombres, es posible que el autor del himno del Prólogo encontrara muy adecuada la aplicación de este título a Jesús, que encarna soberanamente la presencia de Dios entre los hombres. La personalización de la Palabra sería la innovación teológica que aporta el pensamiento cristiano.

En resumen, parece que la noción de la Palabra en el Prólogo se aproxima más a las corrientes del pensamiento judío que a las ideas puramente helenísticas. En la idea del teólogo que compuso el Prólogo, la palabra creadora de Dios, la palabra del Señor que fue comunicada a los profetas, se ha personalizado en Jesús, que encarna la revelación divina. Jesús es la Sabiduría divina, preexistente, pero que ahora aparece entre los hombres para comunicarles su doctrina y darles la vida. No la Torá, sino Jesucristo es el creador y la fuente de luz y vida. Él es la *Memra,* la presencia de Dios entre los hombres. Pero a pesar de que todas estas ideas se combinan en el concepto joánico de la Palabra, esta concepción es una aportación singular del cristianismo. Se sitúa más allá de lo que antes hubo, del mismo modo que Jesús está más allá de todos cuantos le precedieron.

Antes de finalizar hemos de abordar otro punto: ¿se formula la revelación de Dios en la Palabra sobre un trasfondo de silencio anterior de Dios, como Jeremias, *art. cit.* (cf. bibliografía sobre el Prólogo), 88-90, sugiere? Heb 1,1-2 pone en contraste la comunicación anterior a través de los profetas con la palabra pronunciada a través del Hijo, pero hemos de tener en cuenta que, según las estimaciones de los judíos, ningún profeta se había manifestado en el país desde hacía siglos. Sal

74,9 dice: «Ya no hay ningún profeta.» Hay pasajes como 1 Mac 4,41-50; 14,41; *Testamento de Benjamín,* 9,2, en que se advierte la nostalgia de un pueblo que anhela la llegada de un nuevo profeta. En la exégesis rabínica de Gn 1,1-3 se afirma que antes de que Dios hablara existía el silencio. ¿Se puede decir también que el Prólogo presenta la Palabra de Dios como si brotara desde el silencio divino? Esta idea nos llevaría al mundo helenístico, en el que, como sabemos por los papiros mágicos y los himnos al «silencio», éste era considerado como uno de los rasgos característicos del *Deus absconditus.* Hay indicios muy reveladores. En la casi personalización de la Sabiduría divina en Sab 18,14, a que ya nos hemos referido como parte del trasfondo del uso joánico de «la Palabra», la palabra todopoderosa de Dios descendió del cielo «cuando *el silencio* rodeaba todas las cosas». Por otra parte, Ignacio de Antioquía, que parece transmitirnos un antiguo eco del pensamiento joánico, habla en *Magn.,* 8,2, de Dios, «que se manifestó a través de Jesucristo su Hijo, que es su Palabra que brota *del silencio*». Sin embargo, este relieve que se da al silencio puede ser una aportación propia de Ignacio más que un eco de Juan, pues Ignacio insiste del mismo modo en el silencio en que se realizó la encarnación (*Efes.,* 19,1). La idea de que la Palabra rompió el silencio de Dios resulta muy atrayente, pero carece de pruebas adecuadas.

III

SIGNOS Y OBRAS

Si comparamos la presentación que el cuarto Evangelio hace de los milagros de Jesús con la que nos ofrecen los sinópticos, saltan a la vista ciertas diferencias. Algunas son relativamente superficiales. *Primero,* hay diferencia en cuanto al número de los milagros, pues Juan narra menos que los sinópticos. Por ejemplo, unos 200 de los 425 versículos de Mc 1-10 tratan directa o indirectamente de hechos milagrosos; estos datos indican que casi la mitad del relato de Marcos acerca del ministerio se refiere al elemento milagroso. Juan sólo describe siete milagros (cf. *supra,* p. 185) cuidadosamente seleccionados para confirmar la fe del lector (20,30-31). *Segundo,* hay diferencias en cuanto a las circunstancias que acompañan a los milagros. En la tradición sinóptica se presta mayor atención al aspecto maravilloso de los milagros y al entusiasmo que producen: las multitudes apiñándose en torno a Jesús con sus enfermos; el espanto que produce la contemplación del milagro; las noticias excitadas de lo que se acaba de ver pasando de ciudad en ciudad. Todo este vivo colorido de que se rodean los milagros desaparece en Juan, que narra estos prodigios con tono discreto (2,8-9) y evita las descripciones detalladas de lo maravilloso. Juan, por consiguiente, no comparte con los sinópticos algunos de los rasgos que éstos tienen en común con los relatos paganos de milagros atribuidos a los taumaturgos del mundo helenístico.

Cuando consideramos el tipo de milagros que narra Juan, encontramos escasas diferencias con respecto a los sinópticos. Tres de los siete milagros joánicos aparecen también en la tradición sinóptica, concretamente, la curación del hijo del funcionario real (4,46-54), la multiplicación de los panes (6,1-15), Jesús caminando sobre las aguas (6,16-21). Otros tres milagros joánicos son del mismo tipo que los recogidos en la tradición sinóptica, concretamente, la curación de un paralítico (5,1-15), la curación de un ciego (9) y la resurrección de un

muerto (11). Sólo la conversión del agua en vino (2,1-11) carece de paralelo en la tradición sinóptica (cf. el comentario a la escena de Caná en el § 6).

Pero si nos fijamos en la función que se atribuye a los milagros, entonces es cuando aparecen las mayores diferencias entre los sinópticos y Juan. Empecemos por los sinópticos, en que los milagros son ante todo manifestaciones de poder *(dynameis)* que acompañan a la irrupción del reino de Dios en el tiempo. Los milagros realizados por Jesús no son únicamente pruebas externas de sus afirmaciones, sino que, en sentido fundamental, son acciones mediante las cuales establece el reinado de Dios y derrota a Satanás. Muchos milagros suponen un ataque directo a Satanás, pues consisten en expulsar a los demonios. Muchos más sirven para curar enfermedades relacionadas con el pecado y con el mal. Resucitar a los muertos es un ataque a la muerte, el dominio peculiar de Satanás. Incluso los milagros realizados en la naturaleza, como calmar una tempestad, son un ataque al desorden introducido por Satanás en el mundo natural. Para más detalles, cf. nuestro artículo citado en la bibliografía, 186-99.

La función de los milagros como manifestaciones de poder que acompañan a la instauración del reino de Dios domina el panorama de los sinópticos, pero hay algunos milagros que no parecen responder a esta perspectiva. En estos casos parece que el propósito esencial del milagro es expresar algo por vía de simbolismo. La multiplicación de los panes parece más bien un eco pedagógico de ciertos temas veterotestamentarios, por ejemplo, el alimento que recibe Israel en el desierto; la promesa hecha por Ezequiel de que Dios mismo apacentará a su rebaño (cf. Ez 34,11; Mc 6,34). Este milagro representa, por consiguiente, el cumplimiento de las profecías del AT. La pesca milagrosa de Lc 5,1-11 simboliza el gran número de gentes que los apóstoles lograrán atraerse como pescadores de hombres. La maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-21) es un símbolo profético de la repulsa del judaísmo.

Hay otros milagros que son primariamente manifestaciones de poder, pero que secundariamente cumplen una función simbólica. La curación de enfermos y la resurrección de muertos pueden tener secundariamente la intención simbólica de dar cumplimiento a la descripción profética del AT en que se anuncia el día de la venida del Señor para consolar a su pueblo dando vida a los muertos, vista a los ciegos, etc. (Is 26,19; 35,5-6; 61,1-3). En su respuesta a los enviados

de Juan Bautista (Mt 11,2-6) llama Jesús la atención sobre este simbolismo de cumplimiento para demostrar que él es el que tenía que venir. En Mc 8 (cf. vv. 22-26 en el contexto de los vv. 11-21 y 27-30) se usa la recuperación de la vista por un ciego para simbolizar el crecimiento en la fe. Un simbolismo de conversión de los gentiles colorea la curación del hijo del centurión en Mt 8,5-13, así como la curación de la hija de la mujer sirofenicia en Mt 15,21-28.

Pasando de los sinópticos a Juan, hallamos que se insiste en otra función distinta de los milagros. Juan apenas habla del reinado o del reino de Dios, y por ello no presenta los milagros como manifestaciones de poder *(dynameis)* que sirvan para instaurarlo. Posiblemente la vez que más se aproxima Juan al concepto de milagro como *dynamis* es en 5,19: «Un hijo no puede [no tiene poder = *dynamis*] hacer nada de por sí, primero tiene que vérselo hacer a su padre.» Esta sentencia viene a explicar la curación del paralítico en sábado. En armonía implícita con la tradición sinóptica, Juan piensa que el Hijo actúa con el poder del Padre para realizar milagros y considera al mismo tiempo que estos milagros forman parte integrante del ministerio, la «obra», de Jesús. Pero se acentúan aspectos diferentes, y así se advierte en el hecho de que Juan no establece ninguna relación entre los milagros y la destrucción del poder de Satanás. En Juan llama la atención la ausencia total de la idea de exorcismo. Habla, por supuesto, de una hostilidad entre Jesús y Satanás (14,30; 16,33), y el pensamiento joánico es mucho más dualista que el de los sinópticos, pero no se consideran los milagros como armas que sirven para esa lucha. Una posible excepción es el milagro de Lázaro, en el que la emoción de Jesús ante la muerte (cf. nota y comentario a 11,33) puede representar un movimiento de ira ante el poder de Satanás.

La función primaria de los milagros en Juan parece ser de carácter simbólico, una función cuya primacía advertimos en unos pocos milagros de los sinópticos, pero que es secundaria en los restantes. Es posible que el vocabulario usado para describir los milagros de Jesús en Juan nos ofrezca la mejor pista para entender cuál es su función. El mismo Jesús los llama continuamente «obras» (17 veces emplea Jesús el singular o el plural de *ergon;* sólo en 7,3 son otros los que hablan de sus «obras») Otros personajes del evangelio y su redactor se refieren a los milagros de Jesús como «signos», un término que Jesús mismo no aplica a sus milagros.

I. LAS OBRAS DE JESÚS

En los sinópticos se utiliza dos veces el término «obras» para describir los milagros de Jesús (Mt 11,2; Lc 24,19). Si este término es auténtico en labios de Jesús, tendríamos en él otro ejemplo de ese vocabulario más preciso de Juan que sólo ocasionalmente se ha conservado en los sinópticos. El trasfondo veterotestamentario de este término podría estar en la obra o las obras realizadas por Dios en beneficio de su pueblo, empezando por la creación y siguiendo por la historia de la salvación. En los LXX destaca el uso de *ergon* aplicado a la creación (Gn 2,2); en cuanto a la historia de la salvación, el éxodo es un ejemplo destacado de las obras de Dios (Éx 34,10; Sal 66,5; 77,12; también Dt 3,24 y 11,3, donde «obras» es una lectura variante). Teniendo en cuenta este trasfondo del éxodo, es interesante advertir que en Hch 7,22 llama Esteban a Moisés «hombre poderoso en palabras y en *obras*». Al aplicar a sus milagros el término «obras», Jesús asociaba su ministerio a la creación y a las obras salvíficas de su Padre en el pasado: «Mi Padre hasta el presente sigue trabajando y yo también trabajo» (Jn 5,17). Tan estrecha es la unión de Jesús y el Padre en las obras del ministerio que hasta se puede decir que es el Padre el que realiza las obras de Jesús (14,10).

En Juan, el concepto de «obra» es más amplio que el de milagro; en 17,4 resume Jesús todo su ministerio como una obra. No sólo son obras los milagros de Jesús, sino que lo son también sus palabras: «Las *palabras* que yo os digo no las digo como mías: es el Padre que está conmigo realizando sus *obras*» (14,10). La relación estrecha que en Juan mantienen entre sí obras y palabras puede verse en la costumbre joánica de hacer que a un milagro siga un discurso interpretativo (también las grandes obras de Dios en el AT van frecuentemente seguidas de una interpretación, por ejemplo, el cántico de Éx 15 a continuación del paso del Mar Rojo). *Palabra* nos recuerda que el valor del milagro no está en su forma, sino más bien en su contenido; la *obra* milagrosa recuerda que la palabra no es una entidad vacía, sino una energía activa cuya finalidad es cambiar el mundo.

II. LOS SIGNOS DE JESÚS

En los sinópticos se usa el término «signo» aplicado a los milagros, pero no del mismo modo que en Juan. Podemos diferenciar dos usos

en los sinópticos y un tercero en Hechos. *a)* «Signo» en contexto escatológico, referido a los signos que precederán a los últimos tiempos y a la parusía (Mt 24,3.24.30). En Mt 24,24 se usa la combinación «signos y prodigios» en relación con los portentos que obrarán los falsos profetas (cf. también 2 Tes 2,9; Ap 19,20). El uso escatológico de «signos» procede de los libros proféticos y de los videntes apocalípticos del AT (Dn 4,2[3,99H]; 6,28), y es frecuente en el Apocalipsis. Josefo, *Guerra,* VI, 5,3; 288-309, se refiere a los acontecimientos milagrosos relacionados con la caída de Jerusalén como «signos y portentos». *b)* Se usa «signo» cuando los incrédulos piden a Jesús un milagro como prueba apologética (Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8; 1 Cor 1,22). Este uso procede probablemente del uso ocasional en el AT de «signo» como señal divina de credibilidad, por ejemplo, en Tob 5,2 (Sinaítico): «¿Qué signo podré darle yo [para que crea que me envías como tu representante]?» De manera semejante exigen los fariseos a Jesús unas credenciales. Este uso de «signo» en los sinópticos tiene una connotación peyorativa, pues Jesús se niega a dar tales signos que le reclama una generación mala e infiel. *c)* En Hechos, «signos y prodigios» se ha convertido en una simple descripción de los milagros realizados por Jesús y los apóstoles. Esta expresión aparece también en Pablo (Rom 15,19; 2 Cor 12,12). Puede verse la historia de esta descripción combinada en McCasland, *art. cit.* En Hch 2,22 se dice de Jesús que fue un hombre al que respaldaban «obras poderosas, prodigios y signos»; en este texto se equiparan los términos con que habitualmente se describen los milagros en los sinópticos: *dynamis* («obras poderosas») con *teras* («prodigio») y *sēmeion* («signo»). La expresión «signos y prodigios», o simplemente «signos» se usa en Hch 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; etc., para describir los milagros de los apóstoles.

¿Qué relación hay entre el uso joánico de «signo» y los tres usos del mismo término a que acabamos de referirnos? Empecemos por el uso reseñado en *b).* En Jn 2,18 y 6,30, los incrédulos reclaman un signo; en estos casos el uso joánico coincide aproximadamente con el de los sinópticos; esta coincidencia se acentúa cuando Juan habla de personas que llegan a creer en Jesús a causa de los signos, pero con una fe que se juzga insuficiente (2,23-25; 4,48; 6,26). Se trata de una fe en los signos como credenciales sobrenaturales, pero sin llegar a comprender lo que esos mismos signos dicen acerca de Jesús y de sus relaciones con el Padre. Sin embargo, esos creyentes imperfectos ya han dado un paso adelante en el camino de la salvación; no pueden compararse con los

ciegos voluntarios que se niegan en absoluto a ver los signos (3,19-21; 12,37-41). En la tradición sinóptica, los que reclaman signos (Mt 16,1-4) están más cerca de los ciegos voluntarios.

El uso joánico más característico de «signo» tiene una connotación positiva como manera de designar los milagros, y en este sentido no se diferencia de *c)*. El evangelista se refiere a lo sucedido en Caná como el primero de los signos de Jesús (Jn 2,11) y a la curación del hijo del funcionario en Caná como segundo signo (4,54). Dice que Juan Bautista no realizó ningún signo (10,41), mientras que Jesús hizo muchos (20,30). Es interesante, sin embargo, el hecho de que Juan no muestra preferencia alguna por la combinación «signos y prodigios», que aparece únicamente en 4,48: «Como no veáis signos y prodigios no creéis». Esta sentencia refleja la desconfianza joánica en el elemento maravilloso de los milagros.

Sēmeion, «signo», es un término en cierto modo menos amplio que «obra»; ambos se usan para designar los milagros, pero *sēmeion* no se aplica a la totalidad del ministerio de Jesús. Pero las palabras también pueden ser signos, por ejemplo, en 12,33 (18,32); en 21,19 hay una sentencia que es como un signo *(sēmainein)* de cómo han de morir Jesús o Pedro. También Filón utiliza el verbo *sēmainein* a propósito del significado simbólico de ciertos pasajes del AT, si bien, por supuesto, en Juan se incluye una dimensión profética en tales sentencias simbólicas. Excepción hecha de la sentencia sumaria de 20,30, el uso joánico de «signo» se limita a los caps. 1-12, y de ahí que éstos se designen con el título de «Libro de los Signos». En el cap. 13 y con el uso del término «la hora» pasa Juan del signo a la realidad.

¿Hay en Juan signos no milagrosos? Siempre que se usa *sēmeion* se hace en relación con una obra milagrosa, pero Dodd, por ejemplo, sugiere que el evangelista consideraba signos ciertas acciones como la purificación del templo. Es posible que fuera así, pero los judíos no lo entendieron en este sentido (2,18). El hecho de que a la purificación del templo siga 2,23, donde se afirma que Jesús realizó muchos *signos* en Jerusalén, no prueba realmente que la purificación fuera uno de ellos. Veíamos en su lugar que 2,23-25 es simplemente una transición redaccional al cap. 3. Por otra parte, 4,54 indicaría que no hubo nuevos signos durante el período comprendido entre los dos milagros realizados en Caná. Otro posible signo no milagroso sería 3,14-15, donde la exaltación del Hijo del Hombre se compara con la elevación de la serpiente en el relato del Éxodo. La comparación se establece con

Nm 21,9, donde los LXX dicen que Moisés alzó la serpiente sobre un *sēmeion*.

Aún no hemos analizado la relación que pueda haber entre el signo joánico y el grupo *a)* de los sinópticos, el uso escatológico de «signo». Juan no usa este término en relación con los milagros o prodigios que señalan la intervención final del Dios en los últimos tiempos o con motivo de la segunda venida del Hijo del Hombre. Quizá el hecho mismo de que el evangelista emplee el término «signo» para referirse a los milagros realizados por Jesús durante su ministerio es un reflejo de la escatología realizada que domina en este evangelio. En el ministerio de Jesús hay ya signos de los últimos tiempos. Esta idea no está muy lejos de la enunciada en Mt 12,39.41, es decir, que no se dará ningún signo más que la predicación misma de Jesús. Mt 16,3 dice que los signos de los tiempos están patentes, y que los fariseos sólo tendrían que interpretarlos.

¿Cuál es el trasfondo del uso joánico de «signo», puesto que este uso se diferencia un tanto del que hacen los sinópticos y los Hechos? R. Formesyn, *art. cit.*, demuestra que apenas hay nada en común entre Juan y los escritos paganos helenísticos en cuanto al uso de *sēmeion*, y que el primero se aproxima mucho más a la terminología de los LXX. Nosotros sugerimos en particular que del mismo modo que el relato del éxodo es el trasfondo del uso joánico de *ergon*, también lo es con respecto al de *semēion*. Esta sugerencia se confirma si tenemos en cuenta la frecuencia con que se recurre a los temas del éxodo en Juan: los Tabernáculos (1,14); el cordero pascual (1,29; 19,36; cf. comentario a 19,14.29); la serpiente de bronce (3,14); Jesús y Moisés (1,17; 5,45-47); el maná (6,31ss); el agua brotada de la peña (7,38-39). En el relato del éxodo se dice que Dios multiplicó los signos a través de Moisés (Éx 10,1; Nm 14,22; Dt 7,19), pero que el pueblo se negó a creer. En Nm 14,11 pregunta Dios: «¿Hasta cuándo no creerán en mí, a pesar de los signos que he realizado entre ellos?» Esta sentencia se parece mucho a Jn 12,37: «A pesar de tantos signos como Jesús había realizado entre ellos, no creían en él.» En el versículo siguiente da Juan una respuesta a este problema haciendo alusión al brazo («poder») del Señor (Is 53,1) que se había manifestado en aquellos signos. Dt 7,19 habla de «los signos, los prodigios, la mano fuerte, el brazo extendido». Jn 20,30 pone fin al evangelio con una referencia a los signos que Jesús había realizado en presencia de sus discípulos, del mismo modo que Dt 34,11 finaliza con la nota de los signos y prodigios que Moisés había realizado a la vista de Israel. Nm 14,22 relaciona la gloria de Dios con

sus signos; también los signos de Jesús pusieron de manifiesto su gloria (2,11; 12,37.41).

En resumen, los dos términos con que en Juan se designan los milagros, «obras» y «signos», tienen como trasfondo común las descripciones de la intervención de Dios en favor de los hombres. Tanto *ergon* como *sēmeion* aparecen en los relatos del éxodo en los LXX; en cambio, *dynamis,* término usado por los sinópticos, es raro (una variante en Éx 9,16; también en Dt 3,24; *dynamis* se refiere en otros pasajes a un ejército o tropa). El término «obra» acentúa la perspectiva divina de lo que se realiza, y por ello resulta más adecuado para que Jesús mismo describa sus milagros. El término «signo» se refiere más bien al punto de vista humano y psicológico, y por ello conviene más a la descripción que los testigos hacen de los milagros realizados por Jesús.

* * *

Una vez estudiado el vocabulario joánico que se aplica a los milagros, podemos fijar nuestra atención en el cometido que en el pensamiento joánico se asigna a éstos. Juan presenta los milagros como una obra de revelación que posee un estrecho vínculo con la obra de la salvación. En el relato veterotestamentario del éxodo se sitúa en primer plano la liberación material realizada por Dios en favor de su pueblo (aunque con resonancias espirituales). En Juan, por el contrario, la liberación espiritual pasa a primer plano y se acentúa más el elemento simbólico. Por otra parte, como ya hemos visto, esta preponderancia de las posibilidades simbólicas del milagro es lo que diferencia a Juan de los sinópticos. Esto no significa que la acción material, como es el hecho de curar a un enfermo, carezca de valor, sino que se insiste muy poco en los resultados materiales del milagro y se presta mayor atención al simbolismo espiritual. Si Jesús cura al hijo del funcionario y le da la vida (4,46-54), la explicación que sigue a este milagro y al de Betesda deja bien en claro que la vida que Jesús comunica es una vida *espiritual* (5,21.24). Si Jesús devuelve la vista al ciego, la conversación que sigue (9,35-41) demuestra que Jesús le ha dado la vista del espíritu, mientras que los fariseos quedan reducidos a una ceguera espiritual. Si Jesús devuelve la vida a Lázaro, las observaciones que hace el mismo Jesús (11,24-26) demuestran que la recuperación de la vida física sólo tiene importancia como un signo del don de la vida eterna.

El signo joánico con todo su simbolismo no se diferencia mucho de

la acción simbólica de los profetas en el AT, como ha indicado Mollat, *art. cit.* Los profetas realizaban frecuentemente acciones que expresaban gráficamente la inminencia del juicio de Dios o su intervención en la vida de Israel, por ejemplo, Is 20,3; Jr 13,1-11; Ez 12,1-16. Pero la acción profética era simplemente un signo, ya que de por sí no realizaba nada (si bien es verdad que, en la concepción hebrea del dinamismo profético, la conexión entre la acción profética y los acontecimientos que seguían después podía ser más efectiva de lo que admite el pensamiento moderno). En la escatología realizada de Juan, los signos de Jesús no sólo profetizan la intervención de Dios, sino que ya la contienen en sí. La salud, la vista, la vida materiales son dones que contienen una anticipación de la vida y la fe espirituales. El aspecto profético de los signos de Jesús consiste en esto: la vida y la vista espirituales que van anejas a los milagros materiales se derramarán sin necesidad de tal intervención una vez que Jesús haya sido glorificado y se otorgue el Espíritu. El milagro es, por tanto, un signo no sólo cualitativamente (una acción material que apunta a una realidad espiritual), sino también temporalmente (lo que sucede antes de *la hora* profetiza lo que sucederá una vez que haya llegado ya la hora). De ahí que, como hemos indicado, los signos de Jesús aparezcan únicamente en el primer libro del evangelio (caps. 1-12).

El elemento profético del signo milagroso es lo que permite al relato joánico del milagro incluir con tanta frecuencia una significación sacramental secundaria (cf. Introducción, VIII: II). Una vez que Jesús ha retornado al Padre a través de la crucifixión, resurrección y ascensión, los sacramentos son el gran medio de comunicar la vida espiritual, pues del costado del Señor crucificado brotaron la Eucaristía y el bautismo (19,34; 7,38-39). Estos sacramentos son los signos eficaces de la etapa que sigue a la ascensión, del mismo modo que los milagros fueron los signos eficaces y proféticos de la etapa anterior a la venida de la hora. Con razón observa Fitzer, *art. cit.,* 171-72: «El milagro ha de ser entendido como signo de la presencia de Dios en Cristo. El sacramento ha de ser entendido como signo de la presencia de Cristo en la Iglesia.»

III. DIVERSAS REACCIONES ANTE LOS SIGNOS

En el Apén. I:9, al analizar el concepto joánico de fe, posponíamos el estudio de las diversas etapas de su desarrollo para llevarlo a cabo

después de haber estudiado los signos de Jesús. Las etapas de la fe están íntimamente relacionadas con las reacciones que provocan los signos de Jesús. P. Riga, *art. cit.,* compara los signos de Juan con las parábolas de los sinópticos. Signos y parábolas contienen un elemento enigmático que divide al auditorio. Algunos reciben el don de la fe, que les permite penetrar ese enigma y conocer la revelación que se esconde tras el signo o la parábola; otros se aferran ciegamente a una interpretación puramente materialista. Hay varias formas de presentar los diversos grados de la reacción (cf. los artículos de Grundmann y Cullmann en la bibliografía del Apén. I:9), pero lo más conveniente es, al parecer, diferenciar cuatro etapas, las dos primeras insatisfactorias y satisfactorias las dos últimas. *a)* La reacción de los que se niegan a considerar los signos con fe, por escasa que sea, como Caifás, que aconseja a los fariseos dar muerte a Jesús, a pesar de que admite que Jesús está realizando muchos signos (11,47). Es la reacción de los que se niegan a ver la luz (3,19-20); mejor les hubiera sido que sus ojos fueran físicamente incapaces de ver (9,41; 15,22). Su ceguera voluntaria sólo puede explicarse como cumplimiento de la falta de fe predicha en el AT. *b)* La reacción de los que ven los signos como prodigios y creen en Jesús como un taumaturgo enviado por Dios. Jesús se niega normalmente a admitir un tipo de fe que se basa en los signos (2,23-25; 3,2-3; 4,45-48; 7,3-7); ciertamente, el evangelio parece indicar que una cierta aceptación de los signos no es aún una fe auténtica (7,5). ¿Qué es lo realmente insatisfactorio en esta manera de aceptar los signos? Grundmann parece afirmar que toda fe en los signos es insuficiente, pues la fe ha de tener como base auténtica *la palabra.* Pero esta opinión no hace justicia a la frecuente correlatividad entre palabra y obra milagrosa o signo, aparte de que no resuelve los ejemplos citados en el apartado *c), supra,* donde parece ser aprobada la fe en los signos. Haenchen, *art. cit.,* parece acercarse más a la solución del problema cuando distingue entre signos como pruebas del poder divino de Jesús y signos como revelación del Padre que actúa a través de Jesús. (Haenchen sugiere que en la tradición utilizada por el evangelista los milagros eran signos en el primer sentido, pero que el evangelista los utilizó en el segundo.) En otras palabras, no es suficiente sentirse impresionado por los milagros como prodigios realizados por el poder de Dios, sino que hay que ver en ellos la revelación de quién es Jesús y de su unión con el Padre. *c)* La reacción de los que ven el verdadero significado de los signos, y por ello creen en Jesús y saben quién es él y cuáles son sus relaciones

con el Padre. Esta fe, que parece satisfactoria, es la culminación de varias narraciones de milagros realizados por Jesús (4,53; 6,69; 9,38; 11,40). Esta manera de entender el signo capacita al creyente para ver a Jesús como manifestación de la gloria de Dios (2,11). En este sentido, las obras que realiza Jesús dan testimonio de él (5,36), y por ello puede lanzar Jesús a los hombres el reto de que crean en sus obras (10,38; nótese que este versículo no es simplemente un desafío en que se exige creer en los milagros como credenciales que acreditan a Jesús, sino que se pide además creer en las obras como manifestación de la unidad que hay entre el Padre y el Hijo). Cuando se dispone a resucitar a Lázaro, Jesús da gracias al Padre (11,41-42) por este signo que llevará a los presentes a creer en él como resurrección y vida. Advirtamos que hay subetapas en esta reacción satisfactoria ante la fe: los discípulos que ya creen en Caná (2,11) todavía crecen en la fe según 6,60-71 y 14,5-12. La plena fe salvífica en Jesús es un don de Dios que, a semejanza del don del Espíritu, sólo será efectivo después de la resurrección. Así se advierte en la más plena confesión de fe del evangelio (20,28). *d)* La reacción de los que creen en Jesús aún sin ver signos. Esta fe es alabada por Jesús en 20,29. Es la fe de los discípulos que creen por la palabra de los que estuvieron con Jesús (17,20); Jesús los bendice y ruega que puedan ver un día su gloria (17,24). No tiene sentido discutir si los que vieron los signos de Jesús y por ellos llegaron a creer en él son inferiores a los que creyeron sin ver los signos. La fe no fundada en signos se convirtió en una necesidad cuando finalizó el período en que Jesús realizó signos. En 14,12 se sugiere que Juan no excluye los milagros de los Doce (cf. Hechos) y su utilidad para la difusión de la fe; en el pasaje citado promete Jesús: «Quien cree en mí hará obras como las mías y aún mayores.» El siguiente versículo indica que esas obras realizadas por el creyente están relacionadas con la glorificación del Padre en el Hijo. Sin embargo, al exaltar una fe que en nada depende del signo milagroso, Juan apunta a la situación vital de la Iglesia de su tiempo, en que el sacramento había reemplazado ampliamente al milagro como vehículo de la revelación simbólica.

BIBLIOGRAFÍA

R. E. Brown, *The Gospel Miracles*, en BCCT 184-201. También en NTE cap. 10.

L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean,* en *L'Attente du Messie* (Recherches Bibliques I) 131-38. También en RecLC II, 41-50.
J. P. Charlier, *La notion de signe* (sēmeion) *dans le IVe Évangile:* RSPT 43 (1959) 434-48.
G. Fitzer, *Sakrament und Wunder im Neuen Testament,* en IMEL 169-88.
F. Formesyn, *Le sèmeion johannique et le sèmeion hellénistique:* ETL 38 (1962) 856-94.
E. Haenchen, *«Der Vater, der mich gesandt hat»:* NTS 9 (1962-63) 208-16.
S. V. McCasland, *Signs and Wonders:* JBL 76 (1957) 149-52.
Ph.-H. Menoud, *La signification du miracle selon le Nouveau Testament:* RHPR 28-29 (1948-49) 173-92.
Miracle et sacrement dans le Nouveau Testament: «Verbum Caro» 6 (1952) 139-54.
D. Mollat, Le *sèmeion johannique* en SacPag II, 209-18.
P. Riga, *Signs of Glory. The use of «Sēmeion» in St. John's Gospel:* Interp 17 (1963) 402-24.
Cf. también bibliografía de *pisteuein,* «creer», en Apén. I:9.

IV

EGO EIMI, «YO SOY»

I. USO JOÁNICO

La expresión griega *egō eimi*, «yo soy», puede ser simplemente una frase del lenguaje común, equivalente a «soy yo» o «ése soy yo». Sin embargo, también tiene un uso sacral en el AT, el NT, el gnosticismo y los escritos griegos del ámbito religioso pagano. Bultmann, 167[2], ha clasificado cuatro diferentes usos de esta fórmula: a) *Präsentationsformel*, fórmula de presentación, respondiendo a la pregunta «¿quién eres tú?» Así, «yo soy Sócrates», o en Gn 17,1, «Yo soy El Shaddai». b) *Qualifikationsformel*, o descripción del sujeto, respondiendo a la pregunta «¿qué eres tú?». Así, «yo soy un filósofo»; o en Ez 28,2, donde dice el rey de Tiro: «yo soy un dios». c) *Identificationsformel*, donde la persona que habla se identifica con otra persona o cosa. Bultmann cita una sentencia de Isis: «Yo soy todo cuanto ha sido, es y será.» El predicado condensa aquí toda la identidad del sujeto. d) *Rekognitionsformel*, o fórmula que sirve para diferenciar al sujeto de los demás. Responde a la pregunta «¿quién es el que...», utilizando la expresión «ése soy yo». En este caso, el «yo» viene a ser en realidad un predicado.

Teniendo en cuenta esta gama de usos, que va desde lo más intrascendente hasta lo sagrado, analicemos el valor de la expresión *egō eimi* en Juan. Gramaticalmente podemos diferenciar tres usos:

1) Uso absoluto sin predicado alguno. Así,

8,24: «Si no creéis que YO SOY, moriréis de seguro con vuestros pecados.»
8,28: «Cuando levantéis en alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que YO SOY.»

8,58: «Desde antes que naciera Abrahán, YO SOY.»
13,19: «Para que cuando suceda, creáis que YO SOY.»

En todos estos casos se tiene la sensación de que la frase queda incompleta; por ejemplo, en 8,25 responden los judíos preguntando: «Y ¿quién eres tú?» Como este uso se aleja notablemente de la forma ordinaria de hablar, todos reconocen que el *egō eimi* absoluto tiene en Juan una especial función revelatoria. Siguiendo a Daube, *art. cit.*, 325, T. W. Manson ha propuesto que la fórmula significa en realidad «el Mesías está aquí». Se sugiere este significado para Mc 13,6 (Lc 21,8): «Van a venir muchos en mi nombre, diciendo: "Yo soy"»; en este lugar, Mateo añade un predicado: «Yo soy el Mesías.» Sin embargo, en los pasajes joánicos citados apenas hay nada que nos induzca a pensar que Jesús hacía referencia a su condición mesiánica. Una explicación más frecuente, como veremos más adelante, consiste en relacionar el uso joánico con el *egō eimi* empleado como nombre divino en el AT y en el judaísmo rabínico.

2) Uso en que se sobreentiende un predicado a pesar de que éste no aparece explícitamente.

6,20: Los discípulos, que navegan en una barca, se atemorizan al ver que alguien camina hacia ellos sobre el agua. Jesús los tranquiliza: «Soy yo [*egō eimi*], no tengáis miedo.» La expresión podría significar en este caso simplemente: «Soy yo mismo, es decir, alguien a quien conocéis, no un ser sobrenatural o un fantasma.» Pero podríamos indicar al mismo tiempo que las teofanías del AT incluyen frecuentemente la fórmula «No temáis; yo soy el Dios de vuestros padres.» Como ya hemos indicado en el comentario del § 21, es posible que en 6,20 trate Juan de presentar una teofanía, en la que jugaría con los dos sentidos, sacral y profano, de *egō eimi*.

18,5: Los soldados y guardias que han atravesado el torrente Cedrón para detener a Jesús declaran que vienen a llevarle preso, a lo que Jesús replica: *«Egō eimi»*, que en este caso significaría «Ése soy yo», pero el hecho de que la tropa, al oír aquellas palabras, caiga por tierra, sugiere que se trata de una especie de teofanía que obliga a aquellos hombres a postrarse poseídos de temor a Dios.

Una vez más parece que Juan está jugando con el doble sentido del *egō eimi*.

3) Uso con un predicado nominativo. En siete casos habla Jesús de sí mismo en sentido figurado.

6,35.51:	«Yo soy el pan de vida [el pan vivo].»
8,12 (9,5):	«Yo soy la luz del mundo.»
10,7.9:	«Yo soy la puerta [de las ovejas].»
10,11.14:	«Yo soy el buen pastor.»
11,25:	«Yo soy la resurrección y la vida.»
14,6:	«Yo soy el camino, la verdad y la vida.»
15,1.5:	«Yo soy la vid [verdadera].»

(A este grupo de formulaciones «yo soy» se aproximarían otras dos, la de 8,18: «Yo soy testigo en causa propia», y la de 8,23: «Yo soy de arriba». Cf. notas a ambos versículos.) Al analizar estas formulaciones «yo soy» a la luz de las cuatro posibles fórmulas más arriba enunciadas, Bultmann opina que, tal como actualmente aparecen en el evangelio, cinco de las siete pertenecen a su grupo d). Esto significa que Jesús quiere decir realmente «Yo soy el pan, el pastor, etc.», de forma que cada uno de estos predicados no puede aplicarse a nadie más que a él. Zimmermann, 273, admite que se trata de un uso exclusivo: se carga el acento en el «yo» y el predicado viene a ser únicamente una explanación. Este tipo de sentencias «yo soy», por tanto, se relaciona con el uso absoluto de 1). Quienes opinan que la sentencia «yo soy» con un predicado procede de fuentes protomandeas afirman también que en el evangelio Jesús pone en contraste su pretensión de ser el pan, el pastor, etc., con otras semejantes que los protomandeos atribuían a diversos personajes.

El mismo contexto evangélico sugiere un contraste más obvio. «Yo soy el pan» aparece en un contexto en que la multitud sugiere que el maná dado por Moisés era el pan del cielo (6,31). Cuando Jesús afirma durante la fiesta de los Tabernáculos: «Yo soy la luz», probablemente lo decía por contraste con la festiva iluminación que brillaba en el atrio de las mujeres en el templo. La doble afirmación «Yo soy la puerta» y «Yo soy la puerta de las ovejas» sirve probablemente para establecer un contraste con los fariseos, de quienes se habla al final del cap. 9 (cf. *supra*, p. 697).

Bultmann opina que dos de las sentencias «yo soy», la de 11,25 y la de 14,6, pertenecen al grupo c) de las formulaciones «yo soy» en que el predicado sirve para identificar al sujeto. Estas sentencias, por consiguiente, no implican un contraste con la pretensión de cualquier otro en el sentido de ser la resurrección, la vida, el camino y la verdad. En nuestra opinión, no sólo es correcta esta interpretación, sino que también, probablemente, las cinco formulaciones que Bultmann adscribe al apartado d) presentan rasgos correspondientes al c). En todas estas sentencias «yo soy» se carga el acento no exclusivamente en el «yo», pues la intención de Jesús es poner igualmente de relieve el predicado con el que expresa algo que explica cuál es su función. El predicado no es una definición o descripción esencial de Jesús en sí mismo, pues sirve más bien para expresar lo que Jesús es en relación con los hombres. Jesús es en su misión la fuente de la vida eterna para los hombres («vid», «vida», «resurrección»); es el medio que tienen los hombres para encontrar la vida («camino», «puerta»); conduce a los hombres hacia la vida («pastor»); revela a los hombres la verdad («verdad») que nutre su vida («pan»). Estos predicados, por consiguiente, no son otros tantos títulos estáticos con que Jesús trataría de prestigiarse, sino una revelación del compromiso divino implícito en la misión del Hijo por el Padre. Jesús es todo eso para los hombres porque él y el Padre son una misma cosa (10,30) y porque Jesús posee el poder vivificador del Padre (5,21). Cuando Jesús afirma: «Yo soy la verdad, la luz...», sus palabras han de relacionarse con otras afirmaciones semejantes acerca de la relación del Padre con los hombres: «Dios es espíritu» (4,24), «Dios es luz» (1 Jn 1,5), «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

Hay otros indicios de que en estas afimaciones no puede minusvalorarse el predicado. Los discursos que aparecen asociados a las sentencias «yo soy» sirven precisamente para explicarlo; así se advierte claramente en las explicaciones sobre el pan, la puerta, el pastor y la vid. Por otra parte, habría más cosas que añadir acerca del paralelismo que algunos autores tratan de establecer entre este tipo de sentencias «yo soy» y las parábolas sinópticas que comienzan con la expresión «El reino de los cielos [Dios] se parece a...» (cf. J. Jeremias, TWNT V, 495; L. Cerfaux, RecLC II, 17-26). Remitimos al lector a nuestro estudio anterior (cf. *supra*, p. 140s). Ciertamente, en las parábolas sinópticas la fuerza de la comparación se centra en torno a las explicaciones del símbolo con el que se compara el reino.

Finalmente, hemos de advertir que en el Apocalipsis, al igual que

en el evangelio de Juan, hay sentencias «yo soy» con predicado nominal. Pero mientras que en el evangelio los predicados son otras tantas adaptaciones de la simbología del AT (pan, luz, pastor y vid se usan también simbólicamente para describir las relaciones de Dios con Israel), los predicados del Apocalipsis se toman directamente de los pasajes del AT. Nótense los siguientes ejemplos: Ap 1,8: «Yo soy el alfa y la omega»; 1,17: «Yo soy el primero y el último, el que vive» (cf. Is 41,4; 44,6; 48,12); 2,23: «Yo soy el que escruta corazones y mentes» (cf. Jr 11,20).

II. TRASFONDO DEL USO JOÁNICO

Hay muchos ejemplos del uso sacral del «yo soy» en el ámbito pagano, por ejemplo, en las fórmulas mágicas isiacas, en el *Corpus Hermeticum* y en la liturgia de Mitra. Podrán verse los ejemplos pertinentes en Bernard I, cxix y Barrett, 242. Ya hemos mencionado por nuestra parte la existencia de paralelos mandeos. Numerosos investigadores, como Norden y Wetter, han sugerido que el trasfondo de la fórmula joánica se encuentra en ese uso religioso pagano, un uso que pasó del mundo oriental al mundo griego. Sin embargo, como ha señalado Zimmermann, resulta a pesar de todo difícil encontrar paralelos paganos al uso absoluto del *egō eimi* joánico, la modalidad más importante para comprender el alcance de esta fórmula en Juan. Los textos mágicos en que se lee simplemente «yo soy» no valen como ejemplos de uso absoluto, ya que el usuario de este texto ha de añadir un nombre. Por supuesto, el problema del trasfondo del *egō eimi* joánico es tan sólo una pequeña faceta del problema, mucho más amplio, que plantean las posibles influencias sobre el pensamiento religioso del cuarto Evangelio, de que nos hemos ocupado en la Introducción, IV. Los paralelos gnósticos y helenísticos de la fórmula «yo soy» no resultan tan convincentes como para alterar la posición general aquí adoptada, concretamente, que el ambiente en que hemos de buscar el trasfondo del pensamiento joánico es el judaísmo palestinense.

El AT ofrece excelentes ejemplos del uso del «yo soy», incluidos los mejores ejemplos de uso absoluto. Zimmermann comienza su estudio de las fórmulas del AT con un análisis de los pasajes en que aparece la sentencia «Yo soy Yahvé» o «Yo soy Dios», pues el uso absoluto de «yo soy» no es más que una variante de estas sentencias. En hebreo, la sen-

tencia contiene únicamente el pronombre «yo» *('ᵃnī)* y el predicado «Yahvé» o «Dios» *('ēl; 'ᵉlōhīm)*, sin verbo que establezca el nexo. Los LXX utilizan la expresión *egō kyrios, egō theos,* pero a veces introducen el verbo copulativo *eimi*. La sentencia tiene diversos usos. Puede usarse cuando Dios dice quién y qué es él, en un sentido muy semejante al del grupo a) de formulaciones «yo soy» de Bultmann (Gn 28,13; Ez 20,5). En los casos en que Dios se presenta de este modo al hombre se trata frecuentemente de dar seguridad a éste, por lo que puede añadirse la invitación a desechar el temor (Gn 26,24). En otras ocasiones se usa «Yo soy Yahvé» cuando Dios quiere establecer una base para la aceptación de sus palabras (Éx 6,6; 20,1.5; Lv 18,6). La fórmula da al oyente la seguridad de que todo cuanto se dice está respaldado por la autoridad divina y procede de Dios. Este uso, por tanto, tiene un valor revelatorio, aunque limitado.

Pero el uso más importante de la fórmula veterotestamentaria «Yo soy Yahvé» es el destinado a subrayar la unicidad de Dios: Yo soy Yahvé y no hay ninguno otro. Este uso aparece seis veces en el Déutero-Isaías, así como en Os 13,4 y Jl 2,27. El hebreo *'ᵃnī YHWH* de Is 45,18 es traducido en los LXX simplemente por *egō eimi*. En este uso, con que se trata de subrayar la unicidad de Dios, el hebreo utiliza la fórmula *'ᵃnī hū* («yo [soy] él») como alternativa de *'ᵃnī YHWH;* los LXX traducen siempre la primera por *egō eimi*. Pero, tal como esta fórmula aparece en el texto hebreo de Isaías, su intención clara es subrayar que Yahvé es el único Dios. Al hablar del uso intrascendente de *egō eimi* ya indicábamos que normalmente significa «yo soy ése» o «yo soy el que...», por lo que resulta muy adecuado para traducir el hebreo *'ᵃnī hū*. Sin embargo, dado que en griego no aparece explícito el predicado «él», en los LXX se da la tendencia a utilizar esta fórmula no sólo para subrayar la unicidad de Dios, sino también para expresar su existencia*. En la versión de los LXX de Éx 3,14, el texto capital para determinar el significado de «Yahvé», podemos observar esta misma tendencia. Si entendemos «Yahvé» como derivado de una forma causativa (cf. F. M. Cross, Jr., HTR 55 [1962] 225-59), en hebreo significaría: «Yo

---

* Toda esta discusión se basa en la interpretación normalmente admitida de que el *hū* de la expresión hebrea *'ᵃni hū* es el pronombre «él», de forma que en hebreo tenemos literalmente «yo él», con la cópula sobreentendida. El griego *ego eimi* tendría en este caso un alcance ligeramente distinto del de la expresión hebrea. Pero algunos autores opinan que el *hū* tiene simplemente el valor de una copulativa, y que la expresión hebrea tiene exactamente el mismo significado que la griega. Cf. W. F. Albright, VT 9 (1959) 342.

soy el que causo el ser» o mejor quizá y más cerca del original, en tercera persona: «Yo soy "El que causa el ser".» Los LXX, sin embargo, lo traducen por «Yo soy el existente», usando un participio del verbo «ser», con lo que subrayan la existencia divina.

Pero hay además indicios de que el uso de *egō eimi* en la versión del Déutero-Isaías por los LXX se llegó a entender no sólo como una afirmación de la unicidad y la existencia divinas, sino también como un nombre divino. El texto hebreo de Is 43,25 dice: «Yo, yo soy el que borra tus pecados.» Los LXX traducen la primera parte de esta sentencia utilizando *egō eimi* dos veces. Esto puede significar: «Yo soy él, yo soy "el que borra tus pecados"», pero también podría interpretarse en el sentido de «Yo soy "YO SOY", que borra tus pecados», de manera que en esta traducción *egō eimi* se convierte en un nombre propio. En la traducción de Is 51,12 por los LXX tenemos el mismo fenómeno: «Yo soy "YO SOY", que te conforta.» En Is 52,6, el paralelismo sugiere una interpretación parecida: «Mi pueblo conocerá *mi nombre;* ese día (sabrán) que yo soy "El que habla".» El texto de los LXX puede leerse como «que *egō eimi* es el que habla», con lo que *egō eimi* viene a ser el nombre divino que se conocerá en el día del Señor. Dodd, *Interpretación,* 94, cita algunos pasajes rabínicos como prueba de que en el siglo II d. C. este pasaje se entendía en el sentido de «en aquel día sabrán que "YO SOY" les habla». Cita además Dodd otros textos para demostrar que no sólo la fórmula griega *egō eimi,* sino también la hebrea *'anī hū* se utilizaban como nombres divinos en la liturgia. También se utilizaba otra variante hebrea, la fórmula *'anī wehū*, «yo y él»; Dodd opina que con ella se quería significar la íntima asociación o cuasi-identificación de Dios y su pueblo. (Sobre la posible importancia de esta fórmula en relación con Juan, cf. nota a 8,16.) Daube, *art. cit.,* llama la atención sobre la insistencia en la fórmula «yo soy» en la *Haggadah* pascual, donde Dios insiste en que fue él y no otro el que liberó a Israel: «Yo, no un ángel... Yo, no un mensajero; yo, Yahvé: esto significa: YO SOY y no otro.»

Sobre este trasfondo resulta claramente inteligible el uso joánico absoluto de *egō eimi.* Jesús aparece hablando de la misma forma que lo hacía Yahvé en el Déutero-Isaías. En Jn 8,28 promete Jesús que cuando el Hijo del Hombre sea levantado en alto (en su retorno al Padre), «entonces comprenderéis que *egō eimi*». Juan llama la atención sobre las implicaciones de divinidad que lleva consigo el uso del *egō eimi* por parte de Jesús. Después de escuchar las palabras de 8,58, los judíos tra-

tan de apedrear a Jesús; al pronunciarlas Jesús de nuevo en 18,5, los que le escuchan caen por tierra.

El uso de *«YO SOY»* como nombre divino en el judaísmo tardío explicaría las numerosas referencias joánicas al nombre divino que ostenta Jesús. Durante su ministerio da a conocer Jesús y revela a sus discípulos el nombre del Padre (17,6.26). El mismo viene en nombre del Padre (5,43) y realiza sus obras en nombre del Padre (10,25); también afirma que el Padre le ha otorgado su nombre (17,11.12). La hora que trae consigo la glorificación de Jesús supone al mismo tiempo la glorificación del nombre del Padre (12,23.28). Una vez que haya llegado esa hora, los creyentes podrán pedir cosas en el nombre de Jesús (14,13; 15,16; 16,23). El Padre envía el Paráclito en el nombre de Jesús glorificado (14,26). El gran pecado consiste en negarse a creer en el nombre del Unigénito de Dios (3,18). ¿Cuál es este nombre divino que ha sido otorgado a Jesús, y que él glorificará a través de su muerte, resurrección y ascensión? En los Hechos y en Pablo (por ejemplo, Flp 2,9), el nombre otorgado a Jesús, ante el que habrá de doblarse toda rodilla, es el de *kyrios,* «Señor», el mismo término usado en los LXX para traducir «Yahvé» o «Adonai» También Juan utiliza el título *kyrios* aplicado a Jesús (20,28; cf. también nota a 4,11), pero es muy posible que considere el *egō eimi* como el nombre divino otorgado a Jesús. Este nombre habrá de ser glorificado cuando llegue la hora de la muerte y resurrección, y por ello dice Jn 8,28: «Cuando levantéis en alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que YO SOY.»

Ya hemos visto que el uso absoluto de «yo soy» en Juan es la base para los restantes usos, especialmente el que incluímos en la clase 3), con predicado nominal. Si el trasfondo del uso clasificado en 1) es el AT y el judaísmo palestinense, podemos sospechar razonablemente que lo mismo ocurre con el uso clasificado en 3). Ya hemos dicho que la mayor parte de los predicados nominales usados en Juan es una adaptación de la simbólica del AT. En el AT hay ejemplos de cómo Dios usa la fórmula «Yo soy» con un predicado nominal para describir su acción en favor de los hombres, por ejemplo, «Yo soy vuestra salvación» (Sal 35,3), «Yo soy el Señor, el que os sana» (Éx 15,26). Cf. también los paralelos del AT citados anteriormente a propósito de las formulaciones «yo soy» del Apocalipsis. Ocasionalmente, algunas fórmulas verbales ofrecen un paralelo semántico con las sentencias «yo soy» joánicas, como «Yo doy muerte y doy vida» (Dt 32,39), compa-

rada con la expresión «Yo soy la vida» de Juan. También podríamos incluir en el trasfondo veterotestamentario de Juan los discursos en primera persona de la Sabiduría en Sabiduría, Proverbios y Eclesiástico. Si bien Sabiduría no utiliza la fórmula «yo soy», la costumbre de presentar a la Sabiduría hablando en primera persona (Prov 8, Eclo 24) podría en parte explicar el hecho de que Juan prefiera mostrarnos a Jesús diciendo «Yo soy la vid» en vez de «El reino de Dios es semejante a una viña».

III. USO SINÓPTICO

¿Es una creación joánica la frase «yo soy» en labios de Jesús o existen también en la tradición sinóptica ejemplos de este uso? Nos interesan ante todo las sentencias «yo soy» sin predicado.

Hay tres pasajes sinópticos en que se usa «yo soy» de un modo muy similar al de los ejemplos que agrupábamos en la clase 2) del uso joánico, en que no se explicita el predicado, aunque éste puede ser sobreentendido, de modo que el evangelio puede jugar con el sentido intrascendente y el sagrado de *egō eimi.*

Mc 14,62- Lc 22,70: Cuando el sumo sacerdote pregunta a Jesús si es el Mesías, el Hijo del Bendito, Jesús contesta: «*Egō eimi.*» Podría tratarse simplemente de una respuesta afirmativa, «lo soy», pero estas palabras provocan inmediatamente la acusación de blasfemia; esta acusación resulta más inteligible si Jesús se aplicase un nombre divino en vez de afirmar sencillamente su condición mesiánica.

Mt 14,27 (Mc 6,50): Jesús se acerca caminando sobre las aguas y dice a sus discípulos, que navegan en una barca: «*Egō eimi;* no temáis.» Es la misma fórmula que veíamos en Jn 6,20. La profesión de fe que hacen los discípulos (Mt 14,33: «Realmente eres Hijo de Dios») demuestra que Mateo da a estas palabras un significado de mayor alcance que el simple «soy yo».

Lc 24,36 (algunos manuscritos): Después de la resurrección se aparece Jesús a algunos de sus discípulos y les dice: «*Egō eimi;* no temáis.» Una vez más podría tratarse de un simple «soy yo», pero el contexto postresurreccional sugiere que estamos más bien ante una revelación de Jesús en su condición de Señor.

En los sinópticos hay un ejemplo de sentencia «yo soy» que se emparenta estrechamente con el uso joánico absoluto de la clase 1). Hablando de los signos que precederán a los últimos días, Jesús advierte: «Van a venir muchos en *mi nombre,* diciendo *egō eimi*» (Mc 13,6; Lc 21,8). Algunos prefieren suplir un predicado, por ejemplo, «yo soy él, es decir, Jesús o el Mesías». Mt 24,5 así lo hace: «Yo soy el Mesías.» Sin embargo, el contexto no sugiere claramente que deba sobreentenderse tal predicado, mientras que la yuxtaposición de *egō eimi* y «mi nombre» nos aproxima mucho al uso joánico.

En consecuencia, el uso absoluto por parte de Juan en las clases 1) y 2) podría ser una elaboración de un uso de «yo soy» atribuido asimismo a Jesús en la tradición sinóptica. Una vez más, en vez de crear algo a partir de la nada, es posible que la teología joánica haya revalorizado un tema válido de la tradición primitiva. No hay paralelos sinópticos explícitos de la clase 3) de sentencias joánicas «yo soy», pero esta clase podría ser, como ya hemos visto, una variante del tema sinóptico de las parábolas.

BIBLIOGRAFÍA

D. Daube, *The «I Am» of the Messianic Presence,* en *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956) 325-29.

S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden* (Stuttgart 1960) 70-131.

E. Schweitzer, *Ego Eimi* (Gotinga 1939).

H. Zimmermann, *Das absolute* «Egô eimi» *als die neutestamentliche Offenbarungsformel:* BZ 4 (1960) 54-69, 266-76.

V

EL PARÁCLITO

Dentro del NT la palabra *paraklētos* es exclusiva de los escritos joánicos. De Jesús se dice en 1 Jn 2,1 que es un *paraklētos* (entendido no como un título) que intercede ante el Padre en los cielos. En cinco pasajes de Jn (14,15-17.26; 15,26-27; 16,7-11.12-14) se atribuye el título de *paraklētos* a alguien distinto de Jesús, que no actúa como intercesor ni se localiza en el cielo. La tradición cristiana identifica esta figura como el Espíritu Santo, pero algunos investigadores, como Spitta, Delafosse, Windisch, Sasse, Bultmann y Betz, dudan de que esta identificación sea fiel a la imagen original y sugieren que el Paráclito fue en otro tiempo una figura salvífica independiente que más tarde se confundió con el Espíritu Santo. Para analizar esta afirmación, empezaremos por aislar y dividir en cuatro apartados los datos que nos aporta Juan en los pasajes relativos al Paráclito, distinguiendo entre el cuadro resultante y lo que en el NT se dice acerca del Espíritu Santo.

a) La venida del Paráclito y su relación con el Padre y con el Hijo:

- El Paráclito *vendrá* (pero sólo cuando se vaya Jesús): 15,26; 16,7.8.13.
- El Paráclito *procede* del Padre: 15,26.
- El Padre *dará* el Paráclito a petición de Jesús: 14,16.
- El Padre *enviará* el Paráclito en nombre de Jesús: 14,26.
- Jesús, después de marcharse, *enviará* el Paráclito de parte del Padre: 15,26; 16,7.

b) Identificación del Paráclito:

- Se le llama «otro Paráclito»: 14,16 (cf. nota correspondiente).
- Es el Espíritu de la Verdad: 14,17; 15,26; 16,13.
- Es el Espíritu Santo: 14,26 (cf. nota correspondiente).

c) Función del Paráclito en relación con los discípulos:

- Los discípulos le reconocen: 14,17.
- Estará con los discípulos y permanecerá con ellos: 14,17.
- Enseñará todas las cosas a los discípulos: 14,26.
- Guiará a los discípulos hacia la verdad plena: 16,13.
- Tomará de Jesús para interpretarlo a los discípulos: 16,14.
- Glorificará a Jesús: 16,14.
- Dará testimonio de Jesús; también los discípulos habrán de dar testimonio: 15,26-27.
- Recordará a los discípulos cuanto les dijo Jesús: 14,26.
- Hablará de lo que oiga y no dirá nada por su cuenta: 16,13.

d) Función del Paráclito en relación con el mundo:

- El mundo no puede aceptar al Paráclito: 14,17.
- El mundo no ve ni reconoce al Paráclito: 14,17.
- Dará testimonio de Jesús frente al odio del mundo, que perseguirá a los discípulos: 15,26 (cf. 15,18-25).
- Convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio: 16,8-11.

El Paráclito, por consiguiente, cumple una doble función: viene a los discípulos y permanece junto a ellos, guiándoles e instruyéndoles acerca de Jesús, pero es hostil al mundo y emplaza a juicio al mundo.

Los datos recopilados más arriba pueden completarse con materiales tomados del contexto general en que se insertan los cinco pasajes sobre el Paráclito del discurso final. El hecho mismo de que formen parte de la despedida de Jesús de sus discípulos refuerza la conexión entre la partida de Jesús y la venida del Paráclito.

Análisis del título de «Paraklētos»

¿Qué nos dice sobre esta figura salvífica el nombre con que es designado? Los estudios más detallados no han sido capaces de señalar un término hebreo o arameo del que *paraklētos* pueda ser una clara traducción. *(Mēlīṣ,* «intérprete», se suele sugerir como equivalente hebreo; cf., por ejemplo, Johnston, 32.) Quizá sea inútil seguir buscando, puesto que en los escritos judíos del siglo II d.C. aparece *prqlyt*

como un préstamo linguístico (*Pirqe Aboth,* 4,11); el *paraklētos* de Juan, por consiguiente, podría ser tan sólo la retroversión de un préstamo lingüístico al griego más que la traducción de un término hebreo. En todo caso, nuestro análisis del significado de *paraklētos* habrá de basarse en el término griego.

Podemos distinguir dos interpretaciones de *paraklētos* con resonancias jurídicas y otras dos carentes de ellas.

a) *Paraklētos* como una forma pasiva de *para/kalein* en su sentido elemental («llamar al lado de alguien»), con el significado de «llamado junto a sí para que ayude», es decir, un abogado (VL *advocatus*) defensor. Algunos se fijan en la función que se atribuye al Espíritu Santo como defensor de los discípulos cuando sean llamados a juicio (Mt 10,20; Hch 6,10), pero esto no coincide con la descripción joánica. A lo sumo, el Paráclito actúa como un fiscal que prueba la culpabilidad del mundo. Por otra parte, en los procedimientos forenses judíos apenas hay cabida para un abogado defensor, ya que era el juez el que dirigía el interrogatorio y la defensa contaba a lo sumo con unos testigos. Si el Paráclito tiene alguna función forense, ésta es en todo caso la de testigo (15,26).

b) *Paraklētos* en sentido activo, derivado de *parakalein* en su significado de «interceder, suplicar, apelar a», con el significado, por consiguiente, de intercesor, mediador, portavoz. Éste es claramente el sentido que tiene en 1 Jn 2,1, pero en el evangelio no aparece el Paráclito como intercesor en favor de los discípulos o de Jesús. Tampoco actúa como portavoz en defensa de los discípulos, según la imagen de Mt 10,20, sino que más bien habla a través de los discípulos (15,26-27) en defensa de Jesús ausente. Con esta interpretación se relaciona otro significado que se ha sugerido y que hace del *paraklētos* un «amigo», «valedor». Esta interpretación se relaciona en parte con la teoría de los orígenes protomandeos de que más adelante se hablará. Es cierto que el Paráclito auxilia a los discípulos, pero esta idea es demasido genérica como para aclararnos las cosas. Por otra parte, «valedor» no haría justicia al cometido del Paráclito en relación con el mundo. Podemos mencionar también la tesis de H. F. Woodhouse, «Biblical Theology» 18 (1968) 51-53, en el sentido de que *paraklētos* debería traducirse por «intérprete».

c) *Paraklētos* en sentido activo, relacionado con *parakalein* en su significado de «consolar», como «consolador» (VL *consolator; Tröster* en Lutero). Davies ha argumentado a favor de esta traducción sobre la

base del uso que hacen los LXX de *parakalein* (verbo que nunca utiliza Juan), pero lo cierto es que ningún pasaje presenta al Paráclito en la función de consolar a los discípulos. El elemento de consolación se limita al contexto, por ejemplo, 16,6-7, que antecede a un pasaje sobre el Paráclito.

d) *Paraklētos* en cuanto que se relaciona con *paraklēsis,* el término utilizado para describir el elemento de exhortación y aliento que contiene la predicación de los testigos apostólicos (1 Tes 3,2; Rom 12,8; Heb 13,22; Hch 13,15; cf. Lemmonyer, *art. cit.).* En Hch 9,31 se dice que la Iglesia camina en la *paraklesis* del Espíritu Santo. Pero el argumento se debilita por el hecho de que Juan no utiliza el término *paraklesis,* aunque esta interpretación concuerda con Jn 15,26-27, donde el Paráclito da testimonio a través de los discípulos. (En Hch 2,40 se combinan «dar testimonio» y «exhortar».) Mussner, *art. cit.,* demuestra cómo las diversas funciones atribuidas al Paráclito se realizan en el ministerio de los apóstoles. Barrett, *art. cit.,* ha afirmado que el Paráclito es el Espíritu que habló en la *paraklesis* apostólica; ésta es ciertamente una de las funciones del Paráclito.

A modo de resumen diremos que ninguna de las posibles traducciones de *paraklētos* es capaz de abarcar la complejidad de funciones, forenses y de otros tipos, que competen a esta figura. El Paráclito es un *testigo* que actúa en defensa de Jesús y un *portavoz* que habla en su nombre cuando es juzgado por sus enemigos; el Paráclito es *consolador* de los discípulos porque ocupa entre ellos el lugar de Jesús; el Paráclito es maestro y guía de los discípulos y por ello es también *su valedor. Al* traducir el término griego al latín de la Vulgata, Jerónimo hubo de elegir entre las diversas traducciones que le ofrecía la VL, *advocatus* y *consolator,* y la simple transliteración como *paracletus.* En el evangelio adoptó el último recurso (en 1 Jn aparece *advocatus*); el mismo procedimiento se adoptó en las tradiciones siríaca y copta. Quizá fuera mejor decidirnos nosotros también por «Paráclito», casi una transliteración en que se reflejaría la singularidad de este título y que no subraya una de sus funciones con detrimento de las restantes.

Trasfondo del concepto

A comienzos de este siglo, la Escuela de la Historia de las Religiones, especialmente representada en este caso por W. Bauer, Windisch y

Bultmann, trató de hallar los orígenes del Paráclito en el gnosticismo protomandeo. Sus esfuerzos lograron una cierta aceptación. La tesis de Bultmann es que el Paráclito es una adaptación del Yawar mandeo (que traduce por «valedor»), uno entre los varios agentes celestes de revelación en el pensamiento mandeo. Michaelis y Behm han sometido esta tesis a una aguda crítica; hoy cuenta con ascasos seguidores. (Para un resumen de los argumentos, cf. Brown, *Paraclete,* 119-20.) En general se prefiere buscarle un trasfondo judío. Mowinckel y Johansson defendieron enérgicamente esta tesis incluso antes de los descubrimientos de Qumrán; F. M. Cross, *The Ancient Libray of Qumran* (Nueva York 1961) 213-15, ha señalado el fuerte apoyo que estos descubrimientos han aportado a la tesis del transfondo judío. Betz, *op. cit.,* ha desarrollado el tema de las aportaciones de Qumrán en este sentido. Apoyándonos en los datos del AT, los apócrifos y los manuscritos de Qumrán, podemos señalar los cuatro puntos siguientes que nos ayudarán a entender mejor el concepto del Paráclito.

a) En el AT hallamos ejemplos de una relación sucesiva en que una figura principal muere y deja a otra en su lugar para que prosiga su obra e interprete su mensaje, por ejemplo Moisés/Josué y Elías/Eliseo (Bornkamm, *art. cit.,* añade el caso del Bautista/Jesús). La segunda figura suele presentar unos rasgos que la asemejan mucho a la primera. El concepto del espíritu participa de esta relación: Dt 34,9 describe a Josué como lleno del espíritu de sabiduría cuando Moisés le impone las manos; Eliseo recibe doble parte del espíritu de Elías (2 Re 2,9.15); Juan Bautista actúa como instrumento en el descenso del Espíritu sobre Jesús.

b) En el AT, *el espíritu de Dios* desciende sobre los profetas para que puedan comunicar las palabras de Dios a los hombres; en el cuadro lucano de Pentecostés que tenemos en Hch 2, la venida del Espíritu de Dios convierte en predicadores a los apóstoles. Esta idea del espíritu profético podría darnos el trasfondo del Paráclito como maestro de los apóstoles que los impulsa a dar testimonio.

c) En la angelología del judaísmo tardío tenemos el mejor paralelo para el carácter forense del Paráclito joánico. (En los escritos apocalípticos aparecen los ángeles ejerciendo funciones magisteriales, pues guían a los videntes hacia la verdad. El verbo *anangellein,* usado en relación con el Paráclito en Jn 16,13-14, sirve en estos escritos para describir la revelación de la verdad en una visión; cf. nota a 16,13, «interpretará».) Recuérdese que los ángeles son llamados frecuentemente «espíritus». La imagen antigua de los ángeles que forman la corte

celeste produjo la figura de un ángel o espíritu especial que protege celosamente los intereses de Dios en la tierra, erradicando el mal (el satán de Job 1,6-12 y Zac 3,1-5). Más tarde, esta figura, por influjo del dualismo, se desdobló; el satán pasó a ser el tentador malo y un ángel «bueno» asumió la tarea de velar por los intereses de Dios y por su pueblo, por ejemplo Miguel en Dn 10,13. Ya en el Libro de Job, al lado del satán que pone a prueba al protagonista hay referencias dispersas y un tanto oscuras a un portavoz angélico *(mal'ak mēlīṣ)* que se pone de parte del justo (33,23), un testigo celeste (16,19) que defenderá a Job y lo vindicará después de muerto (19,25-27). El Targum medieval o traducción aramea de Job dice *prqlyt'* en varios de estos pasajes. Nótese que el Paráclito joánico ejerce una función semejante en el caso de Jesús. En Qumrán aparece ya plenamente elaborado este dualismo angélico; el *Espíritu de la Verdad* guía a los sectarios en su lucha contra las fuerzas del mal que están a las órdenes del Espíritu de la Mentira. Los escritos de Qumrán (cf. también el *Testamento de Judá,* 20,1-5) nos ofrece los únicos ejemplos precristianos del título «Espíritu de la Verdad» que Juan usa como sinónimo de «Paráclito». Si el Espíritu de la Verdad es un ángel, tenemos la impresión de que «espíritu de verdad» puede referirse también a un estilo de vida o a algo que penetra la intimidad del ser humano. Por ejemplo, 1QS 4,23-24 dice: «Hasta ahora luchan en el corazón de los hombres el espíritu de la verdad y el espíritu de la mentira, y ellos caminan en la sabiduría y en la insensatez.» También el Paráclito joánico mora en el hombre. No cabe duda de que el concepto del espíritu angélico (el ángel portavoz y valedor, el Espíritu de la Verdad) se diferenciaba originalmente del espíritu de Dios otorgado a los profetas, como se vio en el apartado b), *supra.* Pero es posible que esta distinción se fuera esfumando en el pensamiento posterior. En Sab 1,7-9 aparece el espíritu del Señor ejerciendo las mismas funciones forenses que el satán celeste, ya que persigue al mal en la tierra y lo condena. En *Jubileos,* 1,24, al Belial maligno se opone no un ángel, sino el espíritu santo de Dios que mora en los hombres. Los sectarios de Qumrán se consideraban hombres que no sólo caminaban por el camino del Espíritu de la Verdad, sino que además habían sido purificados por el espíritu santo de Dios que los mantenía unidos con la verdad de Dios (1QS 3,6-7).

d) La figura de la Sabiduría personificada, que ofrece un importante trasfondo para el Jesús joánico, presenta también rasgos que sirven de antecedente a la figura del Paráclito (que se parece mucho a

Jesús, como veremos). La Sabiduría procede de Dios, mora con el pueblo elegido de Dios (Eclo 24,12) y le otorga el don de entendimiento (vv. 26-27). Dice la Sabiduría (v. 33): «Derramaré la enseñanza como la profecía y la impartiré a toda generación futura», función no muy distinta de la que ejercerá el Paráclito joánico, que «os interpretará lo que vaya viniendo» (Jn 16,13). *Henoc,* 42,2, menciona el rechazo de la Sabiduría por los hombres, idea que puede compararse con la afirmación joánica (14,17) de que el mundo no puede aceptar al Paráclito. Ya hemos visto en el comentario una relación parcial entre la función de Paráclito en Jn 15,26-27 y la del Espíritu en Mt 10,19-20, el Espíritu del Padre dado a los discípulos para que hablen ante los tribunales hostiles. En el pasaje paralelo de Lc 21,14-15, lo que se les promete es *sabiduría* (no personificada). Este autor se reconoce en deuda con R. L. Jeske por muchas de estas sugerencias.

Para resumir, en el pensamiento judío encontramos dispersos los elementos básicos que aparecen en la imagen joánica del Paráclito: una relación sucesiva en que una segunda figura, que se configura a semejanza de una primera, prosigue la obra de ésta; la transmisión de su espíritu por una figura salvífica principal; el don de un espíritu por Dios que capacitará a quien lo recibe para entender e interpretar con autoridad la acción y la palabra de Dios; un espíritu (angélico) personal que guiará a los elegidos en su lucha contra las fuerzas del mal; la Sabiduría que viene a los hombres de parte de Dios, mora con ellos y los instruye, pero es rechazada por algunos. Por otra parte, en los pasajes que describen estas relaciones y espíritus diversos se emplea abundantemente el vocabulario del testimonio, la enseñanza, la guía y la acusación, que aparece en los pasajes joánicos sobre el Paráclito, incluso el título «Espíritu de la Verdad».

La noción joánica del Paráclito

La combinación de todos estos rasgos para formar con ellos una imagen densa y la reelaboración de la idea del Espíritu Santo han dado por fruto la figura del Paráclito joánico. Ahora hemos de examinar esta figura con mayor detalle. Nuestra tesis es que Juan presenta al Paráclito como el Espíritu Santo en un cometido especial, concretamente como la presencia personal de Jesús junto a los cristianos mientras el mismo Jesús permanece junto al Padre.

Esto significa ante todo que la imagen joánica del Paráclito no discrepa de cuanto se dice en el mismo evangelio y en los restantes escritos del NT acerca del Espíritu Santo. Es cierto que el Paráclito es de carácter más claramente personal que el Espíritu Santo en numerosos pasajes del NT, ya que el Espíritu Santo es descrito con mucha frecuencia, al igual que el espíritu de Dios en el AT, como una fuerza. Pero tampoco faltan pasajes que atribuyen rasgos casi personales al Espíritu Santo, por ejemplo, los pasajes triádicos de Pablo en que aparece el Espíritu Santo al lado del Padre y del Hijo, en que el Espíritu realiza actos voluntarios (1 Cor 12,11; Rom 8,16). Si es cierto que el Padre otorga el Paráclito a petición de Jesús, también lo concede a los que se lo piden (Lc 11,13; cf. también 1 Jn 3,24; 4,13). En Tit 3,6 se dice que Dios ha derramado el Espíritu por Jesucristo. Se dice que tanto el Padre como Jesús envían el Paráclito; el Espíritu Santo es llamado alternativamente Espíritu de Dios (1 Cor 2,11; Rom 8,11.14) y Espíritu de Jesús (2 Cor 3,17; Gál 4,6; Flp 1,19). En Jn 4,24 se dice: «Dios es Espíritu», en el sentido de que Dios se revela a los hombres en el Espíritu, mientras que Jn 20,22 habla de que Jesús da el Espíritu a los hombres. Nada, por consiguiente, se dice acerca de la venida del Paráclito o sobre la relación del Paráclito con el Padre y con el Hijo que sea totalmente extraño a la imagen neotestamentaria del Espíritu Santo.

Si el Paráclito es llamado el «Espíritu de la Verdad» y de él se dice que da testimonio en favor de Jesús, en 1 Jn 5,6(7) se afirma: «Es el Espíritu el que da testimonio, porque el Espíritu es verdad.» Si el testimonio del Paráclito es proclamado a través de los discípulos, también en los Hechos es la venida del Espíritu Santo lo que mueve a los discípulos a dar testimonio de la resurrección de Jesús. Hay entre Jn 15,26-27 y Hch 5,32 un estrecho paralelismo en cuanto a las ideas: «Nosotros somos testigos de estas cosas, y lo es también el Espíritu Santo que Dios ha dado a los que le obedecen» (cf. Lofthouse, *art. cit.*). Si del Paráclito se dice que aleccionará a los discípulos, Lc 12,12 afirma que el Espíritu Santo les enseñará (cf. también el estudio de 1 Jn 2,27 en el volumen siguiente). Si el Paráclito ejerce una función judicial al probar la maldad del mundo, en Mt 10,20 y Hch 6,10 aparece el Espíritu ejerciendo esa misma función, concretamente la de defender a los discípulos cuando sean llevados ante los tribunales.

Esto no quiere decir que el Paráclito se identifique sin más con el Espíritu Santo. Algunas de las funciones básicas del Espíritu Santo, tales como la regeneración bautismal, la nueva creación o el perdón de

los pecados (Jn 3,5; 20,22-23), nunca se atribuyen al Paráclito. Lo cierto es que el autor joánico, al subrayar únicamente determinados rasgos de la obra del Espíritu y al exponerlos en el contexto del último discurso y de la partida de Jesús, trazó una imagen sumamente diferenciada del Espíritu, hasta el punto de que con toda razón pudo dar a la figura resultante un título especial, «el Paráclito». A pesar de todo, hemos de indicar que la identificación del Paráclito como el Espíritu Santo en 14,26 no es un error redaccional, ya que en todos los pasajes referentes al Paráclito aparecen unas semejanzas indudables entre éste y el Espíritu.

La peculiaridad de la imagen joánica del Paráclito/Espíritu, y éste es el segundo punto de nuestro análisis, se centra en torno a la semejanza existente entre el Espíritu y Jesús. Todo cuanto se ha dicho acerca del Paráclito ha sido aplicado virtualmente en otros pasajes del evangelio a Jesús. Hagamos una comparación entre el Paráclito y Jesús siguiendo los cuatro apartados de clasificación que utilizábamos al comienzo de este Apéndice:

a) La venida del Paráclito. El Paráclito *vendrá;* también Jesús ha venido al mundo (5,43; 16,28; 18,37). El Paráclito procede *(ekporeuesthai)* del Padre; también Jesús salió *(exerchesthai)* del Padre. El Padre *dará* el Paráclito a petición de Jesús; también el Hijo fue dado por el Padre (3,16). El Padre *enviará* el Paráclito; también Jesús fue enviado por el Padre (3,17 y *passim*). El Paráclito será enviado *en nombre de Jesús;* también Jesús vino en nombre del Padre (5,43; en muchos aspectos el Paráclito es a Jesús lo que Jesús es al Padre).

b) Identificación del Paráclito. Si del Paráclito se dice que es «otro Paráclito», ello implica que Jesús fue el primer Paráclito (pero en su ministerio terreno, no en el cielo, como en 1 Jn 2,1). Si el Paráclito es el Espíritu de la Verdad, Jesús es la verdad (14,6). Si el Paráclito es el Espíritu Santo, Jesús es el Santo de Dios (6,69).

c) Función del Paráclito en relación con los discípulos. A los discípulos se otorgará el privilegio de conocer o reconocer al Paráclito; también conocer o reconocer a Jesús supone un privilegio especial (14,7.9). El Paráclito estará con los discípulos y permanecerá a su lado; también Jesús estará en y con los discípulos (14,20.23; 15,4.5; 17,23.26). Si el Paráclito habrá de guiar a los discípulos hacia la verdad total, Jesús es a la vez el camino y la verdad (14,6). Si el Paráclito habrá de enseñar a los discípulos, también Jesús instruye a los que quieran escucharle (6,59; 7,14.18; 8,20). Si el Paráclito declara a los

discípulos las cosas que hayan de ocurrir, Jesús se identifica como el Mesías que ha de venir y que interpretará todas las cosas (4,25-26). El Paráclito dará testimonio; también Jesús da testimonio (8,14). Por otra parte, advertimos que Juan insiste en que el testimonio y la enseñanza del Paráclito en su totalidad se refieren a Jesús, de forma que el Paráclito glorifica a Jesús. (Jesús tiene la misma función con respecto al Padre; cf. 8,28; 12,27-28; 14,13; 17,4.)

d) Función del Paráclito en relación con el mundo. El mundo no puede aceptar al Paráclito; tampoco los malos aceptarán a Jesús (5,43; 12,48). El mundo no ve al Paráclito; también a los hombres se advierte que pronto dejarán de ver a Jesús (16,16). El mundo no ve ni reconoce al Paráclito; tampoco reconocen los hombres a Jesús (16,3; cf. 7,28; 8,14.19; 14,7). El Paráclito dará testimonio en medio del odio del mundo; también Jesús da testimonio contra el mundo (7,7). El Paráclito convencerá al mundo de su error en relación con el juicio de Jesús, un juicio que matiza toda la imagen que Juan traza del ministerio de Jesús.

En consecuencia, la figura a la que llama Juan «otro Paráclito» viene a ser otro Jesús. Teniendo en cuenta que el Paráclito no puede venir hasta que Jesús se haya marchado, el Paráclito es la presencia de Jesús cuando éste se ausenta. La promesa que hace Jesús a los discípulos de permanecer con ellos se cumple en el Paráclito. No es accidental que al primer pasaje que contiene la promesa del Paráclito formulada por Jesús (14,16-17) siga inmediatamente el versículo que dice: «Volveré.» No es necesario seguir a E. F. Scott y a Ian Simpson, afirmando que Juan trata de corregir la idea errónea de que el Espíritu Santo es distinto de Jesús. Juan insiste en que Jesús permanecerá en el cielo junto al Padre, mientras que el Paráclito estará en la tierra con los discípulos; ello supone que ambos tienen cometidos diferentes. Por otra parte, el interés de Juan no coincide con el de la teología trinitaria posterior, cuyo problema principal consistirá en demostrar que Jesús y el Espíritu son distintos; Juan se interesa por las semejanzas existentes entre ambos.

Contexto originario del concepto joánico del Paráclito

Nos interesa ahora averiguar qué pudo llevar a la tradición joánica a cargar el acento, dentro del discurso final, sobre el Espíritu en su faceta de Paráclito, es decir, como presencia prolongada de Jesús más

allá de la resurrección entre sus discípulos, para convencerles y demostrarles que Jesús había vencido y el mundo estaba equivocado. Sugerimos que la imagen del Paráclito/Espíritu respondía a dos problemas destacados en la época en que se terminó de componer el cuarto Evangelio. (En el comentario, pp. 1.044-46, hemos advertido que en las formas primitivas del discurso final pudo haber ya algunas promesas del Espíritu, pero que al ser insertados en el discurso final los materiales que ahora aparecen en 15,18-16,4a, éstos actuaron como catalizadores que provocaron la transformación de aquellas promesas en los actuales pasajes sobre el Paráclito. Los materiales citados, relativos a la persecución que el mundo desatará contra los discípulos, tienen paralelos en Mt 10,17-25, donde [10,20] aparece el Espíritu ejerciendo una *función forense*. Es posible que la reflexión sobre esta función forense diera origen a la formulación del concepto del Paráclito/Espíritu, que encajaría mejor en las últimas etapas redaccionales del discurso final.)

El primer problema consistió en la confusión causada por la muerte de los testigos que formaban la cadena viva de unión entre la Iglesia y Jesús de Nazaret. Muchos investigadores han adoptado la tesis de que una de las finalidades del cuarto Evangelio era demostrar la auténtica conexión existente entre la vida de la Iglesia a finales del siglo I y el ya lejano Jesús de Nazaret (cf. pp. 98s). Para aquella mentalidad, la muerte de los testigos presenciales apostólicos era una auténtica tragedia, pues suponía un corte del nexo vivo que unía a la Iglesia con Jesús. Aquellos hombres habían venido interpretando anteriormente el pensamiento de Jesús ante las nuevas situaciones en que se iba encontrando la Iglesia. No cabe duda de que el impacto de la pérdida de los testigos presenciales se hizo sentir agudamente después del año 70, pero en el caso de la comunidad joánica, ese impacto no se produjo hasta la muerte del discípulo amado, el testigo presencial por excelencia (19,35; 21,24), una muerte que verosímilmente se produjo justamente cuando se estaba a punto de dar al evangelio su forma final. Esta muerte o su notoria inminencia debió de plantear a la comunidad joánica el angustioso problema de su supervivencia sin el apoyo de su principal nexo vivo con Jesús.

El concepto del Paráclito/Espíritu es una respuesta a ese problema. Si los testigos presenciales habían guiado a la Iglesia y si el discípulo amado había dado testimonio de Jesús en la comunidad joánica, ello no ocurrió primariamente a causa de la memoria que personalmente conservaban de Jesús. Después de todo, ellos habían visto a Jesús, pero no

le habían comprendido (14,9). Sólo el don del Espíritu les enseñó después de la resurrección cuál era el significado de todo lo que habían visto (2,22; 12,16). Su testimonio fue el testimonio del Paráclito que a través de ellos hablaba; la profunda reinterpretación del ministerio y de las palabras de Jesús llevada a cabo bajo la guía del discípulo amado y recogida ahora en el cuarto Evangelio fue obra del Paráclito. (En este punto estamos de acuerdo, al menos en principio, con los numerosos investigadores, como Loisy, Sasse, Kragerud y Hoeferkamp, que ven en el discípulo amado la «encarnación» del Paráclito.) El Paráclito, por otra parte, no cesa de actuar una vez desaparecidos los testigos presenciales, pues mora con todos los cristianos que aman a Jesús y guardan sus mandamientos (14,17). (Mussner, 67-70, no está en lo cierto al sugerir que la inhabitación del Paráclito es privilegio de los Doce y que cesó al mismo tiempo que el oficio apostólico.) Los cristianos de última hora no quedan más lejos del ministerio de Jesús que los de la primera, pues el Paráclito está con ellos tanto como estuvo con los testigos presenciales. Al mismo tiempo, recordando y confiriendo nuevo sentido a lo que dijo Jesús, el Paráclito guía a cada una de las nuevas generaciones ante las circunstancias cambiantes, pues interpreta las cosas que van viniendo (16,13).

El segundo problema consistía en la angustia ante la demora de la segunda venida. En el período posterior al año 70 d. C. comenzó a debilitarse la expectación del retorno de Jesús. Este retorno se había asociado al juicio terrible de Dios sobre Jerusalén (Mc 13), pero Jerusalén había sido destruida por los ejércitos romanos y Jesús no retornaba. En particular, se había esperado que el retorno de Jesús se produjese mientras aún estuviera en vida alguno de los que hubieran sido compañeros suyos (Mc 13,30; Mt 10,23). Ciertamente, la comunidad joánica había esperado su retorno antes de la muerte del discípulo amado (Jn 21,23), pero esta muerte se acababa de producir o estaba a punto de producirse y Jesús aún no había retornado. En 2 Pe 3,3-8 se advierte que esta demora provocaba un cierto escepticismo, al que se responde en el pasaje citado con la idea, más bien ingenua, de que no importa lo que pueda prolongarse el intervalo y que el retorno se producirá de todas maneras muy pronto, pues para el Señor es lo mismo un día que mil años. La respuesta joánica es más profunda. El evangelista no pierde su fe en la segunda venida, pero insiste en que muchos de los elementos de la segunda venida son ya una realidad en la vida cristiana (juicio, filiación divina, vida eterna; cf. p. 154). Y lo cierto es

que, de manera muy real, Jesús retornó ya mientras vivían sus compañeros, pues había venido en y a través del Paráclito. (Bornkamm, 26, indica que el concepto del Paráclito desmitologiza numerosos motivos apocalípticos, incluido el juicio del mundo; cf., por ejemplo, 16,11.) El cristiano no tiene por qué vivir con los ojos clavados en el cielo de donde ha de venir el Hijo del Hombre, pues Jesús, como Paráclito, ya está presente en todos los que creen.

BIBLIOGRAFÍA

C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel:* JTS n.s. 1 (1950) 1-15.

J. Behm, *paraklētos,* en TWNTE V, 800-14.

M.-F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jean xvi 8-11):* RSPT 33 (1949) 361-89.

O. Betz, *Der Paraklet* (Leiden 1963).

G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannesevangelium,* en *Festschrift für R. Bultmann* (Stuttgart 1949) 12-35. Puesto al día en *Geschichte und Glaube I* (Gesammelte Aufsätze III; Munich 1968) 68-89.

R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel:* NTS 13 (1966-67) 113-32. Abreviado en *The «Paraclete» in the Light of Modern Research,* en StEv IV, 157-65.

J. G. Davies, *The Primary Meaning of PARAKLETOS:* JTS n.s. 4 (1953) 35-38.

P. de Haes, *Doctrina S. Joannis de Spiritu Sancto:* ColctMech 29 (1959) 521-26.

I. de la Potterie, *Le Paraclet:* «Assemblées du Seigneur» 47 (1963) 37-55. Reimpreso en I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit* (París 1965) 85-105.

J. Giblet, *De missione Spiritus Paracliti secundum Joa. xvi 5-15:* ColctMech 22 (1952) 253-54.

R. Hoeferkamp, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel from the Viewpoint of Christ's Glorification:* ConcTM 33 (1962) 517-29.

D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen 1959).

N. Johannson, *Parakletoi* (Lund 1940).

G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John:* «Perspective» 9 (1968) 29-37.

A. Lemmonyer, *L'Esprit-Saint Paraclet:* RSPT 16 (1927) 293-307.

G. W. Locher, *Der Geist als Paraklet:* EvTh 26 (1966) 565-79.

W. F. Lofthouse, *The Holy Spirit in the Acts and in the Fourth Gospel:* ET 52 (1940-41) 334-36.

W. Michaelis, *Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels:* «Neotestamentica» 11 (1947) 147-62.

M. Miguens, *El Paráclito* (Jerusalén 1963).

S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet:* ZNW 32 (1933) 97-130.

F. Mussner, *Die johannesichen Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ 5 (1961) 56-70.

H. Sasse, *Der Paraklet im Johannesevangelium:* ZNW 24 (1925) 260-77.

H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium,* en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 264-71.

S. Schulz, *Die Paraklet-Thematradition,* en *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Gotinga 1957) 142-58.

I. Simpson, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel:* «The Expositor» 9.ª s. 4 (1925) 292-99.

E. Stockton, *The Paraclete:* «Australasian Catholic Record» 16 (1962) 255-62.

H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Londres 1931, reimpresión) especialmente 147-68.

H. Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel* (Filadelfia 1968). Traducción de dos artículos publicados en alemán: *Die fünf johanneischen Prakletsprüche* (1927) y *Jesus und der Geist im Johannesevangelium* (1933).

ÍNDICE ONOMÁSTICO